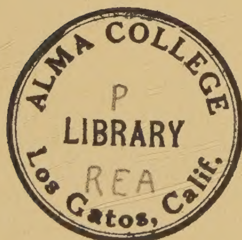
1959 V - I

REVUE

DES

ÉTUDES AUGUSTINIENNES

REVUE TRIMESTRIELLE



8, rue François - I[er]
PARIS (VIII[e])

Publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

V. 5
1959

SOMMAIRE

RÉDACTION - ADMINISTRATION
Études Augustiniennes
8, rue François Ier
PARIS (8e)
Tél. : BAL. 83-37

Les abonnements doivent être payés **à la réception du dernier fascicule** de l'année en versant le montant de l'abonnement à

Études Augustiniennes, 8, rue François Ier, Paris (8e)
C.C.P. Paris 12.682-82

pour les U.S.A. et Canada :

E.-L. Fortin, Assumption College, 500 Salisbury Street.
Worcester 9, Mass, U.S.A.

PRIX DE L'ABONNEMENT : **France:** 1.500 fr. ; **Étranger** : 1.800 fr. ou 4,5 dol. U.S.A.

(Les personnes qui ne désireraient pas se réabonner pour 1959 sont priées de nous retourner le 1er fascicule de 1959).

Ame et esprit selon Proclus

Étudier la relation de l'âme à l'esprit *(νοῦς)* et à l'intelligible chez Proclus, c'est se demander quelle idée ce penseur se fait du salut. Car l'esprit est la médiation par excellence entre la multiplicité des âmes et l'Un. La seule ambiguïté est que ce terme de « salut » évoque aujourd'hui messianisme et rédemption. Chez les néoplatoniciens de cette lignée, il signifie uniquement purification de l'âme déchue et assimilation à la divinité. Non que la divinité soit nécessairement conquise par le seul effort humain, car effort et problème surgissent plutôt d'une intemporelle solution. Plutôt quiétisme que pélagianisme. Il reste assez de différences profondes entre ce néoplatonisme et celui de saint Augustin pour que cette école puisse, sur bien des points (malgré l'influence plotinienne), être considérée comme une antithèse de l'héritage du docteur chrétien.

Sous ces réserves, on trouvera largement chez Proclus la préoccupation et le terme même de « salut ». Voici trois exemples tirés du *Commentaire de l'Alcibiade*.

Dans le premier, « ascension »*(ἀναγωγή)* de l'âme et « salut »*(σωτηρία)* sont identifiés. Proclus y rappelle ce passage du *Phèdre* d'après lequel les ailes de l'âme sont ravivées et nourries par la contemplation des divines idées : le beau, le sage, le bien. La méthode de Socrate qui procure à l'âme cette prise de conscience lui assure une véritable régénération[1].

Plus loin, Athéna est nommée « salvatrice », parce que c'est sa fonction de « sauver la vie indivise de l'âme » *(Ἀθηναϊκὸν τὸ σώζειν ἀμέριστον τὴν ζωήν)* menacée de dispersion par les passions héritées des Titans[2].

Nous lisons enfin que « le divin amant, imitant son dieu dont il est possédé, entraîne et fait monter les âmes bien nées, donne la perfection aux imparfaites, rend heureuses celles qui ont besoin d'être sauvées[3] ».

---

1. Cousin, Paris, 1864, 324 ; Westerink, Amsterdam, 1954, 29. — Toutes les références aux œuvres de Proclus renvoient au texte grec.

2. *Ibid.*, Cousin, 344 ; Westerink, 44.

3. *Ibid.*, Cousin, 357 ; Westerink, 53. Cousin lit « convertit » (ἐπιστρέφει), Westerink « rend heureuses » (ἐπιτυχεῖς ποιεῖ).

L'ascension de l'âme doit évidemment se concilier avec la transcendance des ordres divins au moi humain. Plotin offrait ici une solution qui pouvait s'autoriser de Platon. L'âme, disait-il, n'est pas un seul niveau, mais la totalité des plans de réalité et de connaissance avec expression nécessaire du meilleur par le moindre. L'âme ne peut se trouver elle-même tant qu'elle cherche ce qu'elle n'a pas, c'est-à-dire un manque, alors qu'elle devrait simplement libérer une présence antérieurement infuse.

Proclus multiplie les réserves sur l'immanence plotinienne. Il préfère assurer la continuité nécessaire par sa théorie des médiations, selon laquelle tous les ordres sont présents en chacun, mais selon un mode propre et indissoluble.

« La médiation (*ἡ δὲ μεσότης*), écrit-il, s'étendant d'une extrémité à l'autre (*ἐπ' ἄμφω τὰ ἄκρα διατείνουσα*), unit l'ordre entier à lui-même, communiquant les dons des premiers, élevant les puissances des derniers, procurant à tous échanges et liaison mutuelle. Ainsi un seul et même ordre est formé des termes qui reçoivent et de ceux qui confèrent la plénitude, réunis qu'ils sont en un seul centre par la médiation[4]. »

Nous allons nous demander quelle distance subsiste dans cette doctrine entre l'âme et l'esprit, c'est-à-dire entre l'âme et sa propre perfection.

I

Non content d'envelopper en chaque moi tous les plans, de communiquer à chaque sujet spirituel quelque chose de la spontanéité et de la puissance génératrice de l'Un, Plotin avait établi l'équation de l'intelligible et de l'intelligence[5]. Nous savons par Porphyre que ce dernier point ne fut pas accepté sans résistance[6], car une autre tradition néoplatonicienne admettait la transcendance de l'intelligible à l'esprit. Proclus recrée à sa façon cette tradition[7].

Au delà de l'intelligible, l'auteur des *Ennéades* avait laissé entrevoir l'Un. Celui-ci n'est pas tellement un « transcendant » qu'un « absolu », c'est-à-dire une position déliée de toute relation et de tout ordre. L'Un doit sa souveraineté à sa simplicité, car, comme le dit E.-R. Dodds en un langage très platonicien, « The logically analysable is the ontologically derivative[8] ». Sur ce point, Proclus suit Plotin (V.5.6).

---

4. *The Elements of Theology*, Dodds, Oxford, 1933, n. 148.
5. *Ennéades*, V. 5, 1 et 2.
6. *Vie de Plotin*, 18.
7. *In Parmenidem*, Cousin, Paris, 1864, IV, 905, 969. — Cf. Jean PÉPIN : *Eléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, Revue philosophique, janvier-mars 1956.
8. *El. Theol.*, p. 196.

Il ne s'écarte pas sans doute de son maître quand il admet au sommet de l'intelligible des « unités suressentielles » dont chacune commande et porte en elle une série subordonnée.

« La doctrine des « hénades », écrit Dodds, représente un effort pour rendre raison de l'existence de l'individualité en introduisant la pluralité à l'intérieur de la première hypostase, mais de façon à laisser intacte la parfaite unité de l'Un. Les « hénades » sont les sources transcendantes de l'individualité. En elles, le *κόσμος νοητός* plotinien tout entier existe déjà *κατ' αἰτίαν* ou sous une forme germinale[9]. »

C'est là un exemple de médiation. Tout réel qu'il soit, le point de vue des plans distincts reste abstrait tant qu'on n'a pas envisagé l'ordre de la communication. L'Un est imparticipable, et cependant il y a une semence d'unité « suressentielle » en chaque être pensant, lui donnant de traverser son être même vers un affranchissement total. Entre l'Un qui surabonde et le multiple qui s'intériorise, les « hénades » expriment la synthèse qui ne brouille ni l'un ni l'autre[10].

Mais le problème semble rebondir et la pensée humaine se décrocher du monde intelligible quand Proclus repousse une autre thèse de Plotin, celle qui pose une idée de chaque individu raisonnable[11]. Si chaque âme pensante n'est pas suspendue à son intelligible propre et à un esprit singulier, on peut la croire rejetée au monde du devenir, comme une forme provisoire et indéterminée, comme un fragment fluent. Comment pourra-t-elle alors s'unir à l'éternel, monter vers l'Un et donc penser ?

Il faut soulever cette objection pour saisir tout le sens de la position proclusienne sur la relation de l'âme et de l'esprit. Le disciple de Syrianos veut en effet assurer à l'âme une véritable nécessité intelligible. Car il est vrai pour lui que la pensée de la nécessité et la nécessité de la pensée sont identiques. Dodds affirme sans hésitation :

« Plotin paraît donner une valeur plus élevée à l'individualité humaine en attachant directement chaque âme à une intelligence (IV.3.5) ; mais il ne faut pas interpréter Proclus comme s'il refusait qu'une telle individualité soit réelle et permanente en ses plus hautes manifestations, bien que l'individualité empirique du *συναμφότερον* soit la résultante provisoire des causes physiques[12]. »

D'après Plotin, les âmes singulières se déploient à l'intérieur de l'âme universelle selon la loi même qui commande le déroulement du *νοῦς* en parties totales[13]. Chaque âme, comme chaque esprit, enveloppe le monde intelligible entier. Les raisons singularisent les âmes comme les idées

---

9. *Ibid.*, p. 259.
10. *In Parmenidem* IV, 880.
11. *Ibid.*, III, 817 et s.
12. *El. Theol.*, p. 293.
13. *Enn.*, IV. 3. 5 ; V, 7 ; VI, 2.22.

individualisent les esprits : par la disposition chaque fois originale que forme leur totalité. Cette théorie unit tellement l'âme à l'esprit que celle-là en sa puissance supérieure ne peut plus se distinguer de celui-ci : « L'activité de l'âme tournée vers en-haut est esprit » *(ἡ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἄνω νοῦς)*[14].

Proclus refuse cette « consubstantialité » de l'âme à l'esprit, et de l'âme humaine aux âmes divines[15].

« L'esprit est le lieu des idées... comme le centre tient en soi-même les multiples déterminations des rayons qui procèdent de lui, comme la science renferme la diversité des vérités... Si donc l'âme ne s'identifie pas à l'esprit, les idées dont l'esprit est le lieu ne sont pas en nous. On voit clairement en conséquence que, selon Platon, il faut mettre le monde intelligible hors des âmes *(κατὰ Πλάτωνα τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαιρεῖν δεῖ τῶν ψυχῶν)*, et que la notion que nous avons des idées devient toujours plus parfaite à mesure qu'elle s'élève à des hypostases plus unes[16]. »

La condition humaine paraît plus sévère chez Proclus que chez Plotin, plus chargée de raison apollinienne que d'enthousiasme dionysiaque. Nos âmes ne tiennent ni ne sont que les participations des idées. Cela exclut une correspondance terme à terme entre raison et idée. Car les raisons expriment à l'état divisé les vertus enroulées dans l'idée. S'il faut à chaque âme une cause intelligible, il n'est pas nécessaire de lui donner un exemplaire distinct.

L'argument ici apporté par Proclus est révélateur. Tout ce qui procède d'un exemplaire intelligible distinct, déclare-t-il, jouit de l'immutabilité de cette norme. L'éternité du constituant se communique au constitué, et leur immanence réciproque assure à tout le processus une stabilité divine. Or, ce privilège est incompatible avec les vicissitudes, le caractère casuel et provisoire de l'individualité empirique. Plotin se tirait de cette difficulté en distinguant à l'intérieur même du moi singulier le sujet noétique éternel et son expression précaire. Proclus repousse expressément cette solution qui, selon lui, rendrait illusoires la chute et le temps. Si l'âme tombe, elle tombe tout entière, et il doit y avoir un temps de l'oubli et un temps de la réminiscence[17]. Même pure et divine, l'activité des âmes est mesurée par un temps qui leur donne leur perfection et qui n'est pas celui de la nature[18].

« Comment ne devient-il pas nécessaire, selon cette opinion, que le mortel soit immortel ? Si tout ce qui est engendré selon une idée est engendré selon une cause immobile, si tout ce qui est formé selon une

---

14. *Ibid.*, VI, 2.22[30].
15. *In Parmenidem* IV, 948.
16. *Ibid.*, 930.
17. *In Alcibiadem*, Cousin, 503-506 ; *Westerink*, 226-229.
18. *Ibid.*, Cousin, 512 ; Westerink, 237.

cause immobile est immuable par essence, Socrate et chaque individu seront toujours identiques à leur essence et établis dans l'éternité ; ce qui est impossible. De plus, il est absurde qu'une idée soit tantôt exemplaire de quelqu'un, tantôt pas. Ce qui existe éternellement possède éternellement tout ce qu'il possède... car il est absurde de parler d'accident parmi les intelligibles[19]. »

Il ne suit nullement que l'âme individuelle soit une simple diminution de l'esprit, qu'elle n'ait, en tant qu'âme, aucun caractère positif, qu'elle soit promise tout entière à la dissolution. Entre cette thèse si peu platonicienne et l'idéalisme de Plotin qui annexe chaque âme à une idée discrète[20], Proclus a conscience de tenir une position moyenne. Sans répondre à une norme intelligible particulière, chaque foyer psychique peut être positivement inclus, à titre de valeur distincte, dans une loi de série. Les âmes peuvent former entre elles des systèmes qualifiés, en lesquels une seule idée totale sera le principe propre de chacune et le lien de l'ensemble. Une telle idée ne sera pas un universel abstrait, elle sera la mesure efficace d'une procession, à la fois loi et cause enveloppant ses dérivés comme un tout ses parties. Emile Bréhier note que les platoniciens « cherchent non pas la loi de classification, mais la loi de production des êtres »[21].

« Il y a dans l'esprit divin, écrit le commentateur du *Parménide*, une unité *(μονάς)* exemplaire de toutes les âmes ; d'elle coule leur multiplicité, elle contient dans l'unité *(ἡνωμένως)* la mesure par laquelle leur nombre est déterminé. Le nombre qui dérive de cette unité et qui lui est congénital est principe de division et modèle des âmes divines. De chacune il est l'exemplaire propre *(ἴδιον)* et l'idée unique dont procèdent d'abord les âmes divines, puis la multiplicité homogène à chacune... Toutes ont été engendrées selon une seule idée ; c'est pourquoi elles sont ordonnées comme des parties à leurs touts, comme des suivants à leurs chefs, l'unique cause intelligible fournissant à leur procession unité et continuité... Toutes sont formées selon l'idée unique qui fonde leur subordination *(πᾶσαι γὰρ καθ' ἓν εἶδος ὑπέστησαν τῆς ὑφέσεως σωζομένης)*[22]. »

Proclus, qui n'est jamais embarrassé, distingue autant d'idées d'âmes ou autant de « monades » qu'il lui semble possible de constituer de systèmes processifs. Nous en rencontrerons plus loin des exemples. Mais, quel qu'en soit le principe, chaque système se distribue en âmes divines, angéliques, démoniaques et mondaines, comme en autant de degrés de la même qualité déployée.

---

19. *In Parmenidem* III, 824.
20. ψυχὴ δὲ μέρος μέρους (*Enn.* VI, 2.22[25]).
21. *L'idée de néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, dans *Études de philosophie antique*, Paris, P.U.F. 1955, p. 266.
22. *In Parmenidem* III, 817, 818.

« Cette propriété unique unifie la série, tandis que la participation à l'idée de puissances plus diversifiées ou inférieures fait venir au jour les premiers, les moyens et les derniers de la série, la même idée étant participée tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. L'esprit unique générateur définit pour tous les mesures de la participation *(ἀφορίζει τὰ μέτρα τῆς μεθέξεως)* et les fonctions de chacun dans l'univers, dessinant les principes, les moyens et les termes de la série de chaque idée et l'extrême point de la descente nécessaire[23]... »

Le *Commentaire des Éléments d'Euclide* fournit une transposition épistémologique de ces thèses. Si l'on assimile l'esprit au point géométrique (ou au centre) inétendu, l'âme à la ligne (droite ou courbe), la nature à la surface, et si l'on fait procéder le complexe du simple, on comprend que celui-ci contienne celui-là selon un mode à la fois causal, positif et indivis. On est dispensé d'imaginer des modèles dissociés qui ne seraient que des copies de leurs copies extraposées. L'un porte le multiple selon toute sa réalité de multiple, parce que l'un est toute sa raison.

« Puisque les formes *(εἴδη)* de tous ces êtres existent dans l'ordre intelligible, dans les plans psychiques et finalement dans la nature et dans les corps, nous nous demanderons comment dans les genèses des êtres elles reçoivent leur subsistence selon les relations qu'elles entretiennent.

Tout préexiste dans l'esprit de façon indivise et une, en sorte que tout subsiste d'après une unique idée semblable à la raison du point contenant toutes choses dans le secret de l'indivisibilité. — Tout existe dans les âmes, mais selon la forme *(εἶδος)* de la ligne ; c'est pourquoi le *Timée* a formé l'âme de lignes droites et circulaires, car chaque cercle n'est qu'une ligne. — Tout existe dans les êtres de la nature, mais selon la raison de la surface ; c'est pourquoi Platon a cru découvrir les raisons naturelles formatrices des corps dans les surfaces, et l'analyse des corps en surfaces nous conduit à la cause immédiate des phénomènes. — Tout existe dans les corps, mais à la façon des corps selon la nature divisible des corps, toutes les formes *(εἰδῶν)* subsistant en eux[24] ».

Le point géométrique est la projection imaginative de l'unité arithmétique. Les pythagoriciens définissent le point « l'unité s'ajoutant une situation » *(μονάδα προσλαβοῦσαν θέσιν)*[25]. Le point est indivisible selon la matière géométrique, l'unité selon la matière arithmétique. Chacun étant simple dans son ordre propre est la raison d'une multiplicité déterminée. Comme l'unité forme les nombres, le point engendre les grandeurs[26].

---

23. *Ibid.*, IV, 904.
24. *In Euclidem*, Friedlein, Leipzig, 1873, 91-92.
25. *Ibid.*, 95.
26. *Ibid.*, 92-93.

Ni l'un ni l'autre de ces foyers ne sont seulement πέρας. Tous les deux recèlent un aspect d'ἄπειρον et de δύναμις positifs. Ils ne produisent pas seulement des rapports calculables, ils foisonnent en dissimilitudes. C'est qu'en effet infinité et détermination sont les principes universels de l'être. Leurs œuvres en portent la trace. Cette infinie puissance qui, au niveau de l'esprit, est surabondance grosse de déterminations devient, au plan du sensible, indétermination privative. L'âme est le passage de l'une à l'autre.

« Le point est entièrement indivisible s'il subsiste selon la détermination, mais il a en secret une puissance infinie selon laquelle il engendre toutes les distances *(ἔχει δὲ τὴν ἄπειρον δύναμιν κρυφίως καθ' ἣν καὶ γεννᾷ πάντα τὰ διαστήματα)*. Et la procession de toutes les distances n'épuise pas sa puissance infinie, le corps et la raison du corps participent davantage à la nature de l'infini... Porté à être partout présent aux êtres qu'il détermine, le point existe en eux selon un mode d'infinité *(ἀπειραχῶς)*, et puisque l'infinité est la puissance génératrice des êtres divisés, il naît à la puissance dans les êtres qui participent de lui *(δυνάμει γέγονεν ἐν τοῖς μετέχουσιν)*[27] ».

Ainsi le point indivisible enveloppe en sa fécondité les déterminations des lignes et des surfaces, comme l'esprit dans son unité contient le déploiement des âmes. Mais cette contenance supra-logique et indéfinissable ne permet pas à l'âme d'atteindre les intelligibles, si ce n'est par une sorte de visée et comme des « limites » d'un effort indéfini. De la proposition de Plotin concernant le νοῦς, Proclus retient seulement la seconde partie : μέρος γὰρ καὶ οὗτος ἡμῶν καὶ πρὸς τοῦτον ἄνιμεν[28]. L'âme ne doit pas projeter dans l'esprit les raisons qui sont en elle et vouloir qu'il y ait autant d'idées que de raisons. On ne passe pas sans rupture de celles-ci à celles-là.

Nous ne pouvons d'ailleurs nous étonner qu'il n'y ait pas de connaissance propre de l'esprit par l'âme. Les principes sont à la fois manifestés et cachés par leurs dérivés.

« Euclide a désigné à notre examen par la négation des divisibles le principe de toute la nature subordonnée. Car les termes négatifs conviennent aux principes *(οἱ ἀποφατικοὶ λόγοι προσήκουσι ταῖς ἀρχαῖς)*, ainsi que Parménide nous l'a enseigné en faisant connaître par les seules négations la cause toute première et dernière. Tout principe subsiste selon une autre essence que les êtres qui en dérivent, et les négations de ceux-ci nous découvrent le caractère de celle-là. Le principe n'est rien des

---

27. *Ibid.*, 88. — Cf. *In Parmenid.* II, 733-737. Il faut pour la procession un principe de dissemblance et de division correspondant à l'infini.
28. *Enn.*, I, 1.13.

êtres dont il est le principe, mais il se fait connaître d'une certaine manière par ce genre d'enseignement[29]. »

II

La relation des âmes à leur intelligible est celle qui existe entre les dérivés et le principe d'une même *série*. Par ce dernier terme, Proclus désigne une chaîne d'êtres développant une même règle et dont chaque partie contient la loi de procession totale. C'est ainsi que toutes les structures géométriques forment une série dont le point est le principe.

« La raison du point gouverne toute cette série, unit et contient tous les divisés, définit leurs processions, commande tous les termes et les enveloppe de toutes parts[30]. »

L'unité de chaque série est assurée par l'idée qui est la raison, non seulement des ressemblances, mais aussi des divergences mutuelles des termes subordonnés[31]. Suspendu à l'hénade, le système des participations se distribue selon les différents plans jusqu'aux plus partiels. L'intelligible engendre de deux façons : 1° en se déterminant lui-même comme un tout qui se donne des parties totales ; 2° en s'exprimant comme un principe en des dérivations.

« L'esprit total forme les esprits particuliers par diminution (*καθ' ὑπόβασιν*), mais les âmes par procession (*κατὰ πρόοδον*), les premiers comme les particularisations de sa totalité, les secondes comme des images de lui-même pris comme exemplaire. L'âme totale forme les âmes particulières par diminution, puisque celles-ci sont comme des parties totales ce que celle-là est de façon totale (*πάντως μερικῶς οὔσας ὅσα ἐκείνη ὁλικῶς*) ; quant aux natures partielles des corps, l'âme totale les forme par procession comme ses propres images[32]. »

Une série est un épanchement dans une direction donnée de l'universalité intelligible. Elle est la communication inégale, aux membres hiérarchisés d'un même système, de la loi qui en fait le lien. Elle est donc une manière d'immanence.

« De même que chaque esprit contient tout, ainsi en toute sphère tout est inclus selon le mode de cette sphère (*οἰκείως*)[33]. »

Le déploiement d'une série est la médiation en acte. L'*ὑπεροχή* et la *συστοιχία* sont reprises et synthétisées dans l'*ὕφεσις*. Celle-ci est la saisie

---

29. *In Euclidem*, 94.
30. *Ibid.*, 89.
31. *El. Theol.*, n. 97.
32. *In Parmenidem* II, 746.
33. *Ibid.*, III, 812.

du multiple par l'un, de telle sorte que le multiple est converti à l'un à l'intérieur d'une procession spécifiée.

« Toute série a besoin de ces trois fonctions, la transcendance, la subordination, l'affinité (*ὑπεροχῆς, ὑφέσεως, συστοιχίας*). En sorte que, s'il y a des processions déterminées de chaque idée depuis le sommet jusqu'aux derniers termes, garantissant avec la communication la distinction des inférieurs vis-à-vis des supérieurs, elles sont accomplies grâce à ces trois fonctions, et celles-ci fournissent à toutes les idées la procession de chacune vers son terme à partir de sa propre cime[34]. »

L'âme paraît d'abord comprise à son rang en chaque série, comme un plan parmi d'autres. Ce plan n'est pas le plus élevé et la loi qui l'engendre le déborde.

« Le beau, le juste dans la pureté de leur essence ainsi que chaque idée commandent leur série respective ; celle-ci existe en tous les êtres, esprits, âmes et corps, diversement dans les âmes selon leurs diversités (*ἄλλως ἐν ἄλλαις*) divines, démoniaques et humaines...[35] »

Mais nous savons que, pour Proclus comme pour les authentiques platoniciens, l'âme n'est pas seulement une essence ou une raison déterminée, elle porte en elle de quelque façon toutes les significations, et c'est à travers elle que nous atteignons les intelligibles. Il suffit pour s'en convaincre, de relire les pages en lesquelles Proclus réfute les théories empiristes de la connaissance qui font venir nos pensées du sensible. Nos notions, réplique le platonicien, ne sont pas *ὑστερογενεῖς* mais *οὐσιώδεις*. Il appelle l'âme un « esprit déroulé » (*νοῦς ἀνειλημμένος*)[36], pour nous prévenir qu'aucune transcendance ne peut être admise sinon comme la règle d'une intention ou comme une motion infuse au cœur du sujet psychique. L'âme est « le milieu et le centre de tous les êtres ». Des idées qui, en elles-mêmes, se hiérarchisent, comme le bien, le juste et le beau d'une part, l'être, la vie et la pensée d'autre part, s'unissent entre elles d'une nouvelle façon dans l'âme, en sorte que l'âme est « totalement tout et unité de tous les genres » (*πάντῃ οὖν ἐστὶ πάντα καὶ ἓν ἐκ πάντων*)[37]. Le *Commentaire de l'Alcibiade* est le développement de cette thèse. Il apporte plus expressément que les autres œuvres, mais non exclusivement, le point de vue de l'intériorité que l'on a trop négligé dans l'interprétation de Proclus et qui est pourtant présent partout et exigé par l'ensemble de la doctrine[38]. Nous y viendrons quelque jour.

---

34. *Ibid.*, IV, 869.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, IV, 896-897.
37. *In Alcibiadem*, Cousin, 576-577 ; Westerink, 320-321.
38. Cf. par exemple *El. Theol.*, n. 194.

Chaque série se récapitule non seulement en son intelligible principe, mais aussi en chacune des âmes qu'elle contient[39]. N'importe lequel de ces psychismes pensants peut être un centre de perspective permettant de comprendre toute la chaîne. Bien plus, il n'est pas d'âme raisonnable qui ne réunisse en elle *toutes les séries* avec toutes les raisons. Une série isolée a quelque chose d'abstrait qui ne permettrait aucune pensée ni aucune existence. Mais c'est un élément fondamental de l'une et de l'autre.

Dès lors, l'âme enveloppe ce qui la contient. Elle n'est plus une simple partie, ni même seulement un tout, mais un tout de touts. Selon le mot cher à Proclus, c'est « *un plérôme* », doué de *spontanéité* et *essentiellement référé aux monades intelligibles*[40]. L'ascension de l'âme vers les divines idées et vers l'Un n'est plus sa dissolution.

Le *Commentaire du Cratyle* offre sur ce point de curieuses précisions. Proclus cherche de la clarté dans les « invocations » divines de la mythologie et des mystères. Il étudie la fonction religieuse du langage.

Certains mots n'ont qu'une fonction utilitaire et ne s'appliquent qu'à l'éphémère, d'autres désignent des puissances et des actes éternels. Parmi ceux-ci, les uns sont inventés par les hommes, d'autres sont fournis par inspiration divine[41]. Les « puissances » éternelles sont les spécifications de l'infinité divine dans les séries processives. Les dieux, comme Zeus, Poseidon ou Hermès, personnifient des théophanies qui sont des révélations diverses de la même divinité. Celle-ci, étant au-delà de la lumière elle-même, se dévoilera sous des aspects divers par autant de systèmes expressifs dont chacun sera présidé par un dieu[42]. Les noms des dieux ne sont pas des attributs divins proprement dits, mais les modes selon lesquels l'efficacité divine retentit en nous. Ils caractérisent des vertus communicables et désignent des thèmes d'invocation.

« Pour parler sans figure, je dirais qu'Aphrodite, Arès, Thétis et les autres dieux, partant d'en haut pour aller jusqu'aux derniers termes, émettent chacun une série qui leur est propre *(τὴν οἰκείαν σειρὰν)*, enveloppant des causes multiples qui diffèrent les unes des autres par l'essence même, par exemple des anges, des démons, des héros, des nymphes et autres semblables. Les dernières puissances de ces ordres sont établies en abondante communication avec le genre humain. Les derniers termes des premiers ordres ont de l'affinité avec les principes des rangs subordonnés[43]... »

---

39. *Ibid.*, n. 148.
40. *In Euclidem*, 16. La présence de l'âme à elle-même est plus accentuée chez Proclus que chez Plotin qui marque surtout la présence de l'âme à tout.
41. *In Cratylum*, Pasquali, Leipzig, 1908, XIX, CXXIII.
42. *Ibid.*, LXXI.
43. *Ibid.*, CXVIII. Dans la dernière formule on reconnaît le principe qui sera cher au Pseudo-Denys. Cf. *Ibid.*, CXXI.

Proclus poursuit l'application de sa théorie à d'autres divinités. Les Muses dispensent l'harmonie selon des proportions variées[44], tandis qu'Apollon conduit les âmes à la simplicité[45].

En conséquence, toutes les fois qu'une âme a reçu ou a élu pour elle-même le nom d'un dieu, elle est consacrée par un écoulement spécifié de la divinité, vouée à un genre de théophanie. Le nom est une formule de vie qui, introduisant dans une série, enveloppe son bénéficiaire d'une « puissance » divine et le dispose à un mode de conversion[46].

« Un dieu conférant à un homme un nom, en considérant sa série entière et la vie qu'elle propose, institue la dénomination qui convient[47]. »

La théorie des puissances rejoint donc celle des séries et les deux s'achèvent par celle des noms divins. Le nom prononcé devient, pour ainsi dire, le symbole efficace d'une vertu divine. C'est ce genre de signe que la *théurgie* emploie. Celle-ci fait lever les germes que la divinité a infusés aux êtres pour se manifester en eux, et elle s'efforce de mettre en œuvre l'efficacité que contiennent ces semences : *τὸ μὲν δραστήριον ἔχουσα διὰ τὴν θείαν αἰτίαν*[48].

C'est qu'au niveau des dieux il y a identité du « penser » et du « nommer ». Dans nos âmes, au contraire, les deux fonctions sont distinctes. Dans certains ordres intermédiaires, la différence est moindre. Il y a là une correspondance que font jouer les incantations. Proclus rapporte une opinion qu'il attribue à Pythagore, d'après laquelle l'activité nommante de l'âme imite celle de l'esprit comme les intelligibles expriment les nombres[49]. Quand Socrate appelle Alcibiade « fils de Clinias », il suit un usage pythagoricien fondé sur cette croyance que le nom d'un père illustre est « le chiffre » *(σύνθημα)* de l'ascension de l'âme du fils vers les causes invisibles[50]. Si l'on songe à la vertu presque sacramentelle que les pythagoriciens accordaient aux nombres, on pourra dire que les noms des dieux, des anges ou des démons sont autant de *mystères* qui, convenablement mis en œuvre, tournent l'âme vers l'Un, source des nombres. C'est que de tels vocables excitent ou réveillent une affinité avec les dieux qui est une illumination d'en-haut et donc une sorte de présence transformante.

Mais l'Un est inconnaissable et n'a pas de nom. Les genres supérieurs des dieux eux-mêmes ne peuvent être nommés et ne seront atteints

---

44. *Ibid.*, CLXXVII.
45. *Ibid.*, CLXXVIII, Cf. *Enn.*, V.5.6.
46. *El. Theol.*, n. 140.
47. *In Cratylum*, LXXXI.
48. *Ibid.*, LXXI.
49. *Ibid.*, XVI.
50. *In Alcibiadem*, Cousin, 317 ; Westerink, 25.

que par la médiation des dieux inférieurs[51]. Il y a donc un silence religieux plus plein et plus efficace que toute parole.

« Le silence *(σιωπή)* est le symbole de la quiétude et de l'arrêt *(ἐποχῆς)* des activités tournées vers le dehors et de la vie inaccessible à la déchéance[52] ».

L'esprit étant l'un de l'âme, il faudra que celle-ci emploie le *λόγος*, le traverse et débouche dans ce silence. Elle se tournera vers ce point pur où connaître, être et agir s'identifient en elle.

« Nous n'aurions pas conscience de toutes ces activités psychiques et nous ne pourrions dire par quoi elles diffèrent s'il n'y avait en nous une unité indivisible qui les connaît toutes *(μὴ ἑνός τινος τοῦ γιγνώσκοντος πάσας ἀμεροῦς ὄντος ἐν ἡμιν)*, qui est au delà du sens commun, antérieur à l'opinion, au désir, au vouloir, qui sait leurs pensées, qui réunit dans l'indivision leurs tendances, disant de chacun : je et j'agis *(λέγον τὸ ἐγὼ καὶ τὸ ἐνεργῶ)*[53]. »

C'est cette indivision que le *Commentaire du Timée* appelle « la cime de l'âme » *(τὸ ἀκρότατον τῆς ψυχῆς)*, « la pointe la plus unitive du discours » *(τὸ ἑνοειδέστατον τῆς διανοίας)* qui « enracine » l'âme dans l'esprit[54].

Il n'y a pas de pensée purement empirique. Le seul fait d'affirmer la transcendance de l'esprit suppose que l'esprit est en nous ou plutôt que nous sommes en lui. « L'âme, elle aussi, est esprit *(νοῦς γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ)*, quand elle se déploie selon l'esprit qui lui est antérieur[55]. »

Jean TROUILLARD.
Angers.

---

51. *In Cratylum*, LXXI.
52. *In Alcibiadem*, Cousin, 372 ; Westerink, 63.
53. *In Parmenidem*, IV, 958.
54. *In Timaeum*, Schneider, Vratislaviae, 1847, 75e-76a.
55. *In Euclidem*, 16.

Mouvement spontané ou mouvement imposé ?
Le « feror » augustinien

C'est sans doute reprendre de biais et d'un point de vue en apparence secondaire la théorie augustinienne du déterminisme et de la liberté — dont nous avons en d'autres temps exploré les aspects métaphysiques (*Revue des Etudes Augustiniennes*, 1955, 1, 346-378) — que de procéder à l'analyse des expressions auxquelles saint Augustin a eu recours dans ses œuvres pour indiquer le mouvement : mouvement des corps et mouvement des âmes. Ces expressions sont-elles parfaitement équivalentes et transposables d'une série de phénomènes à l'autre ? Impliquent-elles une identification complète du mouvement des corps et des âmes, c'est-à-dire en d'autres termes, la mécanisation des mouvements de l'âme ou — ce qui serait plus étrange à nos yeux, mais pas absolument en contradiction avec certaines données de la physique ancienne— une certaine « spontanéité » (une *orexis*, dirait Aristote) dans le mouvement des corps bruts ?

De l'interprétation qui sera donnée aux différents passages où S. Augustin a eu l'occasion de traiter ce point, résultera une conclusion qui ne sera pas sans comporter des conséquences philosophiques intéressantes. Si le principe des mouvements de l'âme est identique à celui du déplacement des corps, notre âme, n'est plus qu'un mécanisme bien réglé, soumis à des attirances, à des pressions, à des pesanteurs, tout au plus au jeu de certaines forces internes, mais en définitive soustrait à toute variation qui serait l'effet d'une intervention spontanée, autarcique, libre, à toute manifestation d'une volonté propre. C'est justement dans ce sens de passivité essentielle et d'inertie foncière que l'on interprète trop souvent quelques-uns des passages les plus importants de S. Augustin. Nous allons tenter de les confronter à nouveau et de les discuter.

Le plus connu est le texte fameux des *Confessions*, XIII, 10. D'abord une description des phénomènes physiques :

> Corpus pondere suo *nititur* ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum *tendit*, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua *petunt*. Oleum infra aquam fusum

supra aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur : ponderibus suis aguntur, loca sua *petunt*... — « Un corps tend par son poids vers le lieu qui lui est propre ; mais le poids ne tend pas forcément en bas, il tend vers le lieu qui lui est propre. Le feu monte, la pierre tombe, c'est leur poids qui les meut, ils gagnent le lieu qui leur est propre. L'huile répandue dans l'eau monte au-dessus de l'eau ; l'eau répandue sur l'huile descend au-dessous de l'huile : l'une et l'autre sont entraînées par leur poids et cherchent le lieu qui leur est propre. »

Ainsi même en décrivant le mouvement purement physique des choses inanimées, Augustin emploie de préférence des verbes qui expriment une certaine activité : *nititur, tendit, petunt.* Qu'en sera-t-il en parlant du mouvement de l'âme mise en branle par l'amour ? *Pondus meum, amor meus ; eo feror, quocumque feror.*

Pierre de Labriolle traduit : « Mon poids, c'est mon amour ; où que je sois porté, c'est lui qui m'emporte[1]. » Dans ce cas, la signification passive prévaudrait même dans les faits d'ordre moral. Mais est-il sûr que *feror* suppose la suspension ou la non-intervention de l'activité propre du sujet ? Nous pensons que c'est justement le contraire et, pour éviter d'ailleurs une tautologie, nous avons toujours compris ce passage comme suit : « Mon poids c'est mon amour ; en quelque endroit que je sois porté (par le poids de l'amour), c'est là que je me porte[2]. » Augustin ajoute : *dono tuo accendimur et sursum ferimur.* « C'est par le don que tu nous fais que nous sommes enflammés et que nous sommes portés vers le haut. » Ici on peut admettre la signification, sans aucun doute, active : « nous nous portons » de nous-mêmes, mais la grâce à son tour nous « porte » et donne à notre élan son efficacité et sa plénitude.

Il reste à réunir les textes semblables où S. Augustin décrit simultanément pour les comparer et les différencier le mouvement des corps bruts et des âmes. Nous prendrons en premier lieu la Lettre à Januarius, *Ep.* 55, 18 (CSEL, XXXIV, 189), qui date des environs de l'an 400 (Goldbacher, CSEL, LVIII, 19) et a été manifestement pensée dans le même complexe philosophique que celui qui vers la même époque inspirait à S. Augustin le développement précédent.

« Nec aliquid adpetunt etiam corpora ponderibus suis, nisi quod animae amoribus suis. Nam sicut corpus tamdiu nititur pondere, sive deorsum versus, sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat, — pondus quippe olei, si dimittatur in aere, deorsum ; si autem sub aquis, sursum nititur — sic animae ad ea quae amant, propterea nituntur, ut perveniendo requiescant. »

---

1. P. DE LABRIOLLE : *Confessions*, XIII, XI, 10, éd. G. BUDÉ, t. II, p. 373. Dans Gibb-Montgemery, édit. anglaise des *Confessions*, Cambridge 1927, p. 417. noter au contraire la paraphrase : « to love belongs the highest place, to wich it ever *tends* upward ».

2. *Rev. des Et. aug.* 1955, art. cité p. 351. Cf. G. DE PLINVAL : *Pour connaître la pensée de S. Augustin*, p. 190.

Ainsi S. Augustin distingue nettement le déplacement des corps, mus par la force de la pesanteur, de l'élan des âmes qui sont mues par la force de l'amour ; mais pour exprimer le mouvement commun des uns et des autres, il emploie des verbes où prédomine une notion d'effort et d'action : non pas *feruntur*, mais *adpetunt, nititur, nituntur*. Plus tard, au contraire, à l'époque de la controverse pélagienne, revenant à une formule saisissante qu'il avait énoncée dans les *Confessions*, il dira presque dans les mêmes termes : Lettre à Hilaire, *Ep.* 157, 9, écrite vers 415 (CSEL, XLIV, 455) : *Animus quippe, velut pondere, amore fertur, quocumque fertur.* (« L'âme est emportée par l'amour comme par une poussée, par tout où elle se porte. ») Mais il ne s'agit pas ici d'une poussée irrésistible : *Jubemur itaque detrahere de pondere cupiditatis quod accedat ponderi caritatis.* « Nous avons le devoir de retirer du poids de la passion aveugle tout ce qui viendra s'ajouter au poids de l'amour sacré. »

Dans la *Cité de Dieu*, XI, 28 (CSEL XL, 554), précisant sa pensée et toujours attaché au même schème de comparaison, il dira, décrivant le mouvement physique :

> Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur, ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, fertur quocumque fertur. — « Car l'impulsion des corps vers le haut ou le bas soit par l'effet de la pesanteur ou celui de la légèreté ressemble à de l'amour... Le corps se porte en vertu de son poids partout où il se porte, ainsi que l'âme se porte par la force de l'amour. »

Il convient de noter ici l'espèce « d'animisme » que S. Augustin prête aux forces de la nature[3] ; ce serait d'ailleurs un contre sens de donner à *pondus* la traduction exclusive de « pesanteur » qui évoque l'idée de lourdeur et de chute[4] ; *pondus* désigne la poussée physique qui conduit ou ramène un corps au lieu qui lui est propre : *sive deorsum gravitate sive sursum levitate nitantur.* Mais, *Confessions* XIII, 10, l'indique expressément : « Un poids ne tend pas forcément vers le bas » ; il peut dans le

---

3. Même interprétation des phénomènes dans *Enarr.* II *in Psalm.* XXIX, 10 : « Pondus enim est impetus quidam cuiusque rei velut *conantis* ad locum suum... Si aquam mittas super oleum pondere suo in ima tendit. Locum enim suum quaerit, ordinari quaerit ; quia praeter ordinem est aqua super oleum. Donec ergo ueniat ad ordinem suum inquietus motus est, donec teneat locum suum. » Il s'agit donc d'un exemple classique auquel se réfère couramment saint Augustin. Max Walther, dans son étude sémantique *Pondus, Dispensatio, Dispositio*, Lucerne 1940, p. 63, a bien saisi cette intentionalité de la physique augustinienne : « Aber Augustin genügt die Polarisierung des Pondusgedankens nicht ; er geht weiter und durchdringt ihn ganz mit dem Moment der aktiven Dynamis ».

4. Max Walther, dans le livre cité, note que c'est beaucoup plus à S. Grégoire qu'à S. Augustin que l'on doit la signification afflictive et humiliante attachée à *pondus* (p. 57 sq).

cas du feu par exemple tendre vers le haut[5]. Ainsi dans le passage cité de la Lettre à Januarius, Augustin était si éloigné de donner à *pondus* une influence nécessairement accablante, qu'il note que les corps gênent la poussée naturelle (*sincerum pondus*) de l'âme qui tend vers les hauteurs :

> *Ep.* LV, 18 : (Corpora) magis sordidant animam et gravant potius, ut sincerum eius (animae) pondus, quo in superna fertur, impediant.

Enfin dans les derniers livres du commentaire de la Genèse (CSEL, XXVIII, 2) XII, 32, écrits vers 414, Augustin, examinant la question du mouvement des âmes après la mort, écrit:

> Si autem quaeritur, cum anima de corpore exierit, utrum ad aliqua loca corporalia feratur an ad incorporalia corporalibus similia.., cito quidem responderim ad corporalia loca eam vel non ferri nisi cum aliquo corpore vel non localiter ferri... Ad spiritalia vero pro meritis fertur aut ad loca poenalia similia corporibus... — « Si l'on demande, lorsque l'âme se dégage du corps, si elle se rend vers des lieux corporels ou des lieux incorporels mais qui auraient l'apparence matérielle.., je répondrais que l'âme ne peut se porter vers les lieux corporels sans être accompagnée d'un corps ou qu'elle ne se meut pas réellement dans l'espace... C'est dans un milieu spirituel qu'elle se rend en vertu de ses mérites ou bien vers des lieux d'expiation qui ont une apparence de matérialité. »

Que conclure de ces textes ? D'abord que pour Augustin, même en ce qui concerne les corps matériels, aucun mouvement n'est purement et totalement reçu, imposé du dehors ; il n'est pas le seul résultat d'une action mécanique externe ; il correspond à une loi intérieure propre à ce corps, à une prédisposition ; on pourrait presque dire, mais ce serait tomber dans l'anthropomorphisme, un amour. En réalité, il s'agit seulement d'une tendance originelle (*adpetitus*) qui tend à se réaliser ; le *pondus* est dans le monde physique une première image et une anticipation de l'*amor* propre aux créatures conscientes.

Peut-on admettre que cet *amor* ou plutôt ces *amores* variés et parfois contradictoires, propres aux créatures spirituelles soient un influx du dehors ou une force coercitive qui brutaliserait ou vaincrait la nature ? Quelle que soit l'importance que pour des raisons théologiques S. Augustin ait cru devoir attribuer au facteur *grâce* dans l'activité de la créature humaine, il n'en reste pas moins que même dans ses écrits les plus ouvertement ' prédestinationnistes ', s'il a parfois restreint la spontanéité du libre-arbitre humain, il n'a jamais rejeté ni la distinction essentielle qu'il

---

5. Par contre, Lucrèce, *de Nat. rer.*, II, 185 nie la possibilité d'un mouvement spontané en hauteur :

nullam rem posse sua vi
corpoream *sursum ferri* sursumque meare.

avait posée dans le *de Libero arbitrio* III, 2 sur l'aspect volontariste qui, par opposition au mouvement des choses inanimées (le mouvement d'une pierre), caractérise l'action humaine :

> In potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius ; animus vero, dum vult, non ita movetur, ut inferiora deligat ; et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste volontarius[6].

Ni l'affirmation capitale posée, *de Civ. Dei.* VII, 30, que Dieu respecte toujours le mouvement propre des créatures (CSEL XL, 345) :

> Sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa *proprios exercere et agere motus* sinat[7].

Contre une exégèse qui vise à assimiler à des concepts trop mécaniques les « analogies » de la théodicée augustinienne dont l'auteur saisissait parfaitement la relativité (*Quid similius et quid dissimilius ? Conf.*, XIII, 8), il n'était peut-être pas inutile de souligner les distinctions essentielles que S. Augustin a toujours maintenues.

On s'étonnera peut-être de la traduction « énergétique » que nous avons donnée en de nombreux passages aux formes *feror* et *fertur*, employées par l'auteur. L'usage de la forme passive ne consacre-t-il pas le renoncement à l'effort personnel : *feror*, « je me laisse porter, je suis entraîné. » ? C'est alors à la philologie de nous rappeler que le latin, comme le grec et la plupart des anciennes langues indo-européennes, à côté des formes du passif et se confondant morphologiquement avec elles, connaissait aussi une *voix moyenne* destinée à exprimer, sous des désinences identiques à celles du passif, l'intérêt spécial que le sujet, l'auteur ou l'opérateur porte à son action propre, nuance psychologique que nous rendons maintenant par l'emploi des tournures pronominales. Ce ne sont pas seulement les verbes dits déponents qui en latin expriment cette valeur : *utor*, « je me sers », *uescor*, « je me nourris », *nitor*, « je m'efforce ». L'adjonction des désinences passives prête à de nombreux verbes de conjugaison active la signification caractéristique de la voix moyenne : *vertor*, « je me tourne ». Plusieurs verbes impliquant l'idée de déplacement rentrent dans ce cas : *movetur*, « il se meut », *fertur*, « il se porte (vers) ». Cicéron, *de Republica*,

---

6. Cf. le développement *Civ. Dei*, XI, 18 : « Si essemus pecora.. », nous ne rechercherions rien d'autre que le bien-être physique (*carnalem vitam*) : « item, si arbores essemus », nous devrions aspirer à ce qui contribue à notre épanouissement et notre fécondité ; enfin, « si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid huius modo », c'est-à-dire un être purement matériel, nous aurions encore l'instinct du lieu et du rang qui nous appartiendraient : « non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis adpetitus ».

7. Cette phrase est la condamnation du système de Malebranche qui refusait aux créatures « la dignité de la causalité » et laissait à Dieu seul la régulation du mouvement de l'Univers.

VI, 17 : *Tellus neque movetur... et in eam feruntur omnia nutu suo pondera* (« La terre est immuable et c'est vers elle que se portent tous les objets en vertu de leur poids[8] ».)

La question est de savoir si le mouvement indiqué par *feror* est conscient ou non. En général prévaut la notion de mouvement machinal, d'impulsion aveugle, même lorsqu'il s'agit d'un acte accompli par un individu responsable :

Cicéron, *Pro Quinct.*, 38 : Qui usque eo fervet, *fertur* avaritia.
Pro Sext. Roscio, 88 : Qui ardens avaritia *feratur*.
De Rep. III, 21 : homines.. ad utilitates suas natura ducente *ferri*.

Horace ajoute même cette comparaison éloquente :

Sat., I, 4, 30-31 : Per mala praeceps / *fertur*, ut pulvis colllectus turbine. (« Comme un nuage de poussière dans le vent. »)

Néanmoins le sujet garde le sentiment de ce qu'il fait ou du but qu'il veut atteindre ; ainsi Priam, résolu malgré son grand âge et sa faiblesse à participer à la résistance suprême de sa ville :

Virgile, II, 512 : Cingitur ac densos *fertur* moriturus in hostes.
IX, 121 : (Abrumpunt vincula ripis) pontoque *feruntur*. (« se précipitent dans les flots »).

Bien que le *Thesaurus* n'ait pas fait ressortir suffisamment cet emploi « moyen » de *feror*, il est incontestable qu'il se rencontre à l'époque classique chez les meilleurs auteurs. Était-il encore en usage à l'époque du latin chrétien et chez S. Augustin en particulier ? Nous essayerons par quelques exemples de suppléer au silence du *Dictionnaire des Auteurs chrétiens* de A. Blaise. D'abord constatons au début des *Confessions*, I, 3, 3, un emploi remarquable de la voix moyenne considérée comme expression active équivalant à la forme pronominale : *Et cum effunderis super nos...* (« Lorsque tu te répands sur nous... ») Il serait insensé d'attribuer le moindre coefficient de « passivité » à cette action de la toute-puissance divine[9].

Pour en revenir à *feror*, ajoutons aux citations précédentes les exemples suivants :

---

8. Cf. *de Finibus*, I, 19 : « Si omnia deorsus e regione ferentur » (si les atomes tombaient tout droit en bas...)

9. Même emploi du moyen chez Prosper d'Aquitaine, *de Ingrat.* IV, 832 (PL LI, 138) : « (mentem) sponte ad caelestia *ferri* », sans distinction de sens avec la forme pronominale (III, 589) : (Voluntas) semper amans aliquid quo *se ferat*.

Ep. II, 3-4 (CSEL XXXIV, p. 3) : ut animus.. in ea quae semper eiusdem modi sunt... *feratur* atque aestuet. « Pour que l'âme se porte avec ardeur vers ces biens qui sont toujours immuables. »

De Trin., IX, 6, 11 : Statim amor ille quo in eum *ferebar*. (« Cet amour qui me portait vers lui... »)

De Civ. D., XXX, 12 (PL XLI, 639) : Homo *fertur* quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus. (« L'homme est porté par une sorte de loi naturelle à contracter alliance avec ses semblables. »)

Il s'agit donc en général d'un sentiment puissant dont on n'est pas tout à fait le maître, mais dont on n'est pas non plus totalement l'esclave. N'est-ce pas dans une ambiance analogue, mouvante et tourmentée mais handicapée par le jeu de forces redoutables, que la nature humaine se débat dans les conditions actuelles de l'existence avec ce qui lui reste de son privilège de créature libre ? *Feror* : « je suis emporté, » « je me porte. » Il n'est pas en mon pouvoir d'arrêter le mouvement qui m'entraîne, mais il m'est encore possible, sous certaines conditions, d'en orienter ou d'en ralentir la poussée, d'en déterminer la direction et surtout le terme final. Le mot se ploie en deux sens bien distincts : mon choix, mon élan, mon « amour » se portera ou se laissera porter vers un but ou vers l'autre.

G. de Plinval.
Fribourg (Suisse)

La doctrine de la justification d'après saint Augustin et la Réforme

Les théologiens protestants comparent souvent la doctrine de Luther et de Calvin avec celle de saint Augustin. D'ordinaire, ils assurent que l'accord entre les Réformateurs et l'évêque d'Hippone est presque complet[1]. Les catholiques contestent cette affirmation et prétendent que le protestantisme a mal compris la pensée de saint Augustin.

Dans cet article, nous nous limiterons à l'étude du problème capital de la justification. La Réforme croit trouver chez saint Augustin la doctrine de la corruption de la nature. A-t-elle raison ? Luther et Calvin prêchent la justification par la foi seule. Saint Augustin professe-t-il le même enseignement ?

En évitant tout procédé polémique, essayons de répondre à ces deux questions.

I. — LA CORRUPTION DE LA NATURE

Remarquons tout d'abord que saint Augustin comme les Réformateurs n'étudie pas la nature humaine d'une manière abstraite. L'humanité est considérée dans son état *historique* résultant de la faute d'Adam. Le terme de *nature* ne désigne pas l'ordre naturel en tant qu'il se distingue de l'ordre surnaturel — considération classique de la théologie médiévale. Pour la Réforme comme pour saint Augustin, ce qui définit la nature de l'homme, ce n'est pas la notion aristotélicienne d'animal raisonnable, mais la *situation* de la créature en face du plan divin. Or Adam et Eve, d'après la Révélation biblique, ont détruit, pour eux et pour toute leur descendance, les rapports d'amitié qui les reliaient à Dieu. On comprend dès lors, que dans cette perspective, il n'est pas exagéré d'affirmer : La

1. Ainsi Jean Cadier dans *Saint Augustin et la Réforme* publié par *Recherches augustiniennes*, volume I, Paris 1958, pp. 357-371. Du même auteur : *Calvin et Saint Augustin*. *dans Augustinus Magister*, t. II, pp. 1039-1056.

nature est corrompue. Ce n'est pas une outrance, mais la stricte vérité. L'humanité concrète se trouve dans un état *opposé* à celui de sa création. Destinée à la gloire du ciel, elle se trouve désormais sur le chemin de la damnation. Saint Augustin utilise les termes les plus sombres pour désigner l'état du pécheur : Les expressions suivantes sont pratiquement synonymes : natura *perdita*[2], *mortua*[3], *corrupta*[4], *vulnerata*[5], *sauciata*[5], *debilitata*[5], *vitiata*[5].

On comprend dès lors pourquoi les théologiens protestants se sentent à l'aise lorsqu'ils lisent saint Augustin. Ils ne se heurtent pas, comme chez les scolastiques, à la distinction de l'ordre naturel et surnaturel, distinction que l'Écriture ne développe jamais explicitement. En passant de la Bible à saint Augustin et de saint Augustin à Luther, ils n'ont pas l'impression de changer de climat théologique.

* * *

Faut-il donc conclure que l'accord entre saint Augustin et le Réforme soit parfait sur la doctrine de la corruption de la nature ?

Pour répondre à cette question, demandons-nous pourquoi, aux yeux de l'évêque d'Hippone, l'homme issu d'Adam possède une nature corrompue. L'enfant, à l'éveil de sa vie rationnelle, sera dominé par la concupiscence s'il n'est pas prévenu par la grâce de la justification. Ainsi, son cœur se détournera de Dieu sous l'influence de la *mundana cupiditas*[6]. L'amour de soi-même qui va *jusqu'au mépris de Dieu*[7] dirigera sa conduite. La corruption de la nature consiste essentiellement dans un dérèglement *moral* des facultés de l'homme.

C'est dans cette perspective que nous comprenons les formules augustiniennes qui nous décrivent la *servitude* du libre arbitre[8]. Pour l'évêque d'Hippone, le libre arbitre est asservi parce qu'il est dominé par la *mundana cupiditas*. Or cet amour charnel ne peut être vaincu que par la grâce divine qui retourne notre cœur en nous donnant la « délectation spirituelle »[9].

---

2. *De gratia et libero arbitrio*, XIII/25, P.L. 44/896 : *natura per Adam perdita.*

3. *Contra Julianum. Opus imperfectum*, Liber V, XXIII, P.L. 45/1459 ... *nisi magno peccati malo mortua esset, non pro illa* (natura) *moreretur* (Christus).

4. *De libero arbitrio.* Liber III, Caput XIII, P.L. 32/1290 *Quid est aliud vitiari, nisi vitio corrumpi ?*

5. *De natura et gratia.* Caput XIX, P.L. 44/256. *Quid sanatur si nihil est vulneratum, nihil sauciatum, nihil debilitatum atque vitiatum ?*

6. *Contra Julianum. Opus imperfectum.* Liber I, Caput LXXXIII, P.L. 45/1104.

7. *De civitate Dei.* Liber XIV, Caput XXVIII, P.L. 41/436.

8. *Epistula* 217, c. 3. P.L. 33/981 : « ... Qui oppugnat gratiam... ipse arbitrium suum adhuc vult esse *captivum.* »

De même : *Contra Julianum.* Liber II, Caput VIII/23, P.L. 44/689 : « Hic enim vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono et non libero, vel potius *servo* propriae voluntatis arbitrio. »

9. Cf. *De correptione et gratia.* Caput II/4, P.L. 44/918 : « cum dilectione et delectatione justitiae. »

Ainsi la pensée de saint Augustin sur la corruption de la nature doit s'interpréter en fonction de sa célèbre doctrine des deux délectations : celle du pécheur, celle du juste.

« Mes frères, l'iniquité a ses jouissances et la justice n'en a point ? Le mal réjouit et le bien ne réjouit pas ? Bien sûr qu'il réjouit, mais c'est le Seigneur qui donnera la douceur et notre terre donnera son fruit (Ps. 84/13). Si lui le premier ne donne pas la douceur, notre terre n'aura que la stérilité. C'est pourquoi, cette justice, l'apôtre l'a désirée et il s'est réjoui ; il s'est souvenu de Dieu et il s'est réjoui. Son âme a été remplie de désirs et il a éprouvé un amour brûlant pour les parvis du Seigneur et tout ce qu'il estimait grandement est devenu vil, tout cela est devenu chose condamnable, maléfice, ordure. »[10]

La nature du pécheur est corrompue, parce que sous l'influence de la délectation de l'iniquité (expression synonyme de *mundana cupiditas*) l'homme s'enfonce toujours plus profondément dans le mal. Il lui manque le principe qui seul pourrait lui permettre d'accomplir la Loi divine, c'est-à-dire la charité : *Regnat enim carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas*[11].

* * *

La Réforme interprète-t-elle le thème de la *natura corrupta* dans le même sens que saint Augustin ? Luther et Calvin insistent tellement sur la déchéance de l'humanité qu'à leurs yeux, la corruption de la nature subsiste après la justification, même si, d'après eux, les chrétiens doivent pratiquer les bonnes œuvres. « Nous réservons cela à l'homme, écrit Calvin, qu'il pollue et souille par son immondicité les œuvres, qui autrement étaient bonnes comme venant de Dieu »[12]. Le Réformateur de Genève parle du justifié dans ce chapitre. Ainsi, la corruption de la nature n'est pas envisagée, comme par saint Augustin, sous l'angle de la fin mauvaise de l'homme.

Dans la doctrine augustinienne comme dans celle des réformés, la concupiscence joue un rôle important. Mais pour l'évêque d'Hippone, la nature est corrompue uniquement *avant* la justification, car la concupiscence provoque infailliblement la *mundana cupiditas*, c'est-à-dire l'amour déréglé de soi-même.

---

10. *Sermo CLXIX.* Caput VII, P.L. 38/920: « Fratres mei habet divitias suas iniquitas et justitia non habet ? Delectat malum et non delectat bonum ? Delectat omnino : sed Dominus dabit suavitatem et terra nostra dabit fructum suum (Psal. LXXXIV/13). Ille, nisi prior det suavitatem, terra nostra non habebit nisi sterilitatem. Hanc ergo justitiam concupivit apostolus, delectatus est ; memor fuit Dei, et delectatus est : concupivit anima ejus et aestuavit in atria Domini et viluerunt omnia, quae pro magno habebat, facta sunt damna, detrimenta, stercora. »

11. *Enchiridion.* Caput CXVII, P.L. 40/287.

12. *Institution chrétienne* (1541). Édition Pannier, Paris, 1936, t. II, chap. VI, p. 307.

Après la justification, la concupiscence n'est pas détruite, mais son influence est combattue victorieusement par la charité qui ordonne notre vie à Dieu, notre vraie fin. Tant que le cœur de l'homme se laisse conduire par l'Esprit, le libre arbitre est vraiment *libéré*[13] même si des péchés quotidiens échappent à la nature encore infirme du juste.

Dans la doctrine réformée, la corruption de la nature subsiste *après* la justification[14]. Pourquoi ? Parce que toute l'attention de Luther et de Calvin est centrée sur la présence de la concupiscence dans l'homme, abstraction faite de l'existence d'une fin mauvaise ou bonne. « Notre nature, écrit Calvin, n'est seulement vide et destituée de tous biens, mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal, qu'elle ne peut être oisive. Ceux qui l'ont appelée concupiscence n'ont point usé d'un mot trop impertinent, moyennant qu'on ajoutât ce qui n'est concédé de plusieurs : C'est que toutes les parties de l'homme, depuis l'entendement jusqu'à la volonté, depuis l'âme jusqu'à la chair, sont souillées et du tout remplies de cette concupiscence, que l'homme n'est autre chose, de soi-même, que corruption. »[15]

Puisque cette concupiscence demeure après la justification, la Réforme concluera à la permanence de la corruption de la nature après le pardon des péchés.

Dans la doctrine de saint Augustin, au contraire, ce n'est pas la concupiscence à elle seule qui définit la corruption de la nature, mais la concupiscence en tant qu'elle s'épanouit en *mundana cupiditas*. Or dans le juste, la concupiscence ne produit plus cette orientation mauvaise de la vie puisque le Saint Esprit nous fait aimer Dieu *jusqu'au mépris de nous-mêmes*[16].

La Réforme s'inspire certainement de la doctrine augustinienne de la concupiscence. Mais Luther et Calvin ont méconnu l'importance de la fin ultime et par suite ont conclu que la corruption de la nature demeure après la justification puisque la concupiscence n'est pas morte en nous.

II. — JUSTIFICATION PAR LA FOI OU PAR L'AMOUR ?

Pour saint Augustin, la justification consiste dans le changement de l'orientation d'une vie jusqu'alors dominée par la délectation charnelle.

---

13. « Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam ; sed gratia potius libertatem. » *De correptione et gratia.* Caput VIII, n° 17, P.L. 44/926.

14. Nous verrons plus loin que Calvin admet dans le juste l'existence d'une sanctification réelle quoique imparfaite. Mais il juxtapose le thème de la corruption de la nature avec celui de la sainteté de vie sans construire une doctrine cohérente.

15. *Institution chrétienne* (1541), chap. II. Édition PANNIER, t. I, pp. 91-92.

16. ... « Ipsa quidem concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur, atque ut ea perpetrent, a regina mente membra non dantur. » *De nuptiis et concupiscentia.* Liber I, caput XXIII, n° 25, P.L. 44/428.

« Fortitudinem Gentium, mundana cupiditas, fortitudinem autem Christianorum Dei charitas facit, quae diffusa est in cordibus nostris. »[17] Pour être justifié, il faut donc livrer notre cœur à Dieu, C'est de cette manière que l'évêque d'Hippone interprète la doctrine paulinienne de la justification par *la foi*. Souvent saint Augustin, en parlant de cette vertu, cite le texte de Galates V/6 : *Fides quae per dilectionem operatur*[18]. Ainsi la foi justifiante implique ces trois actes de l'homme mû par la grâce : l'adhésion à la Parole de Dieu, la confiance aux promesses et le don du cœur. Nulle part, il ne cherche à dissocier la foi vive en déclarant par exemple : Seule la certitude du pardon divin m'obtient la grâce du salut. A ses yeux, l'amour de l'homme pour Dieu est cause de la justification d'une manière plus fondamentale encore que la confiance aux promesses, puisque seule la charité détruit la délection charnelle.

L'évêque d'Hippone écrit en effet : « Lorsqu'on demande si quelqu'un devient un homme bon on ne demande pas ce qu'il croit ou ce qu'il espère, mais ce qu'il aime. Car celui qui aime d'une manière droite, sans aucun doute croit et espère d'une manière droite ; mais celui qui n'aime pas, croit d'une manière vaine, même si ce sont des réalités vraies qu'il croit... »[19]

Par conséquent, le pardon des péchés est inséparable de la sanctification. Comme la *mundana cupiditas* fructifiait en œuvres de mort, ainsi l'amour de la justice est à l'origine des actes vertueux.

Saint Augustin ne s'est jamais demandé explicitement, comme on le fera au XVIe siècle : Quelle est la cause formelle de la justification ? Sanctification intérieure ou imputation des mérites du Christ ? A ses yeux, Dieu nous sauve par les mérites du Christ, en nous infusant une participation *réelle* à la sainteté du Rédempteur. Nous sommes amis de Dieu au moment où nous l'aimons jusqu'au *mépris de nous-mêmes*. Le pardon des péchés s'opère donc par la sanctification dont le principe est la charité divine répandue dans nos cœurs.

Certes, saint Augustin reprend parfois l'expression scripturaire : *Dieu n'impute pas au juste ses péchés*. Mais d'après tout le contexte, on se rend compte qu'aux yeux de l'évêque d'Hippone, la justification est accordée au pécheur par le don de la charité. Si Dieu ne tient plus compte de nos fautes c'est parce qu'il transforme notre cœur. Citant le texte du psaume 31 : *Beatus cui non imputavit Dominus peccatum*, saint Augustin écrit en parlant de ceux qui pardonnent à leurs frères : « C'est d'une

---

17. *Opus imperfectum contra Julianum*. Liber I, caput LXXXIII, P.L. 45/1104.
18. Par exemple dans *De correptione et gratia*, caput VIII, n° 13, P.L. 44/924.
19. « Cum enim quaeritur utrum quisque fit homo bonus, non quaeritur quid credat, aut speret, sed quid amet. Nam qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat : qui vero non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit. » *Enchiridion*, caput CXVII, P.L. 40/286.

manière juste qu'il n'impute pas les péchés, car c'est juste ce qu'il dit : « De la mesure dont vous mesurez on usera pour vous. » Mais le péché se produit, soit lorsque manque la charité qui doit exister, soit lorsqu'elle est inférieure à ce qu'elle doit être. »[20]

Toute la doctrine augustinienne de la justification est donc centrée sur le don de la charité. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre ce texte du *De fide et operibus*[21] : « Les œuvres sont la conséquence de la justification, elles n'en sont pas le principe. » Le pécheur, dans son état de corruption, est incapable d'accomplir des œuvres agréables à Dieu. Mais pour être justifié, il doit désirer accomplir la loi divine, sinon, il n'aurait pas la charité. Les bonnes œuvres *futures* ne sont donc pas absentes de l'acte de la justification, puisqu'elles sont l'objet de son bon-propos.

* * *

La Réforme a centré sa doctrine de la justification sur cette formule d'origine paulinienne mais glosée par Luther : « *Sola* fide justificamur. » Les Réformateurs se sont défendus du reproche d'amoralisme que la polémique adverse leur imputait. A leurs yeux, l'accomplissement des bonnes œuvres est le signe d'une authentique justification. « De là, déclare Calvin, appert combien est cette sentence véritable que nous ne sommes point justifiés sans les œuvres, combien que ce ne soit point par les œuvres. »[22]

La Réforme n'a donc pas voulu exclure la charité de la vie chrétienne. Mais elle considère la foi *seule* comme instrument de la justification. Ainsi, Calvin opère une dislocation de la foi vive : « Nous confessons bien avec saint Paul qu'il n'y a autre foi qui justifie sinon celle qui est conjointe avec charité. Mais elle ne prend point de charité la vertu de justifier. »[23] A la dispute de Lausanne (1536)[24] un orateur réformé déclare : « Combien que la foi ne soit sans charité, nonobstant, on n'est point justifié par la charité, mais par la foi, comme nous voyons le feu étant clair, il chauffe, mais non par sa clarté ni donne aussi clarté par sa chaleur ; ainsi la foi illumine, mais non par charité. »

---

20. ... « Beatus cui non imputavit Dominus peccatum. Non enim imputat his qui fideliter ei dicunt : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris ». Et juste non imputat, quia justum est quod ait : « In qua mensura mensi fueritis, in eadem remetietur vobis. » Peccatum est autem, cum vel non est caritas quae esse debet vel minor est quam debet... » *De perfectione justitiae hominis*, caput VI/15, P.L. 44/298.

21. Caput XIV, n° 21, P.L. 40/211. « Sequuntur enim justificatum, non praecedunt justificandum. »

22. *Institution chrétienne* (1541). Édition Pannier, Paris, 1936, chap. VI, t. II, p. 318.

23. Ibidem, p. 261.

24. Cf. notre ouvrage sur ce sujet : *La dispute de Lausanne. Une étape de l'évolution doctrinale des Réformateurs romands*, Fribourg, 1956, p. 70.

Comment comprendre cette doctrine ? La foi comprend, aux yeux des Réformateurs, l'adhésion à la Parole de Dieu et surtout la *confiance* aux promesses. Le pardon de nos péchés nous est obtenu par cette *seule* certitude que le Christ est mort pour nous et qu'il nous remet actuellement nos fautes. Le don du cœur, le ferme propos d'accomplir la Loi divine sont seulement des *conséquences* de la justification. Sur ce point, la Réforme est unanime : refus absolu de considérer l'amour de l'homme pour Dieu comme une cause du pardon des péchés au même titre que la confiance aux promesses. Le soleil nous éclaire par sa seule lumière bien que la lumière soit unie à la chaleur. Ainsi la justification nous est obtenue par la seule confiance aux promesses bien que la charité doive suivre cette foi-confiance.

Par voie de conséquence, les Réformateurs n'admettent qu'une seule cause formelle de la justification : l'imputation des mérites du Christ. La sanctification que Calvin estime réelle[25] est une conséquence du pardon des péchés comme la charité, un fruit de la foi justifiante. « Je ne nie pas toutefois, écrit Calvin, que ces deux choses ne soient toujours unies, à savoir notre sanctification et justification ; mais c'est mal de dire que ce ne soit qu'un des deux. Exemple : Combien que la clarté du soleil ne se puisse jamais séparer de la chaleur, si est-ce qu'elle n'est pas la chaleur même. »[26]

On voit dès lors comment la Réforme s'aventure sur des chemins inconnus à saint Augustin. Ce dernier ne dissocie point la charité de la foi, la sanctification de la justification. Au contraire, parlant de la parole évangélique : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements » (Matth. 19, 17), parole que la liturgie romaine rappelle lors des cérémonies du baptême, Calvin écrit : « Malheur sur tous les disciples, s'ils sont reçus à la chrétienté avec une telle condition ; car, qu'est-ce autre chose, sinon leur dénoncer malédiction éternelle ? »[27]

* * *

Aux yeux de saint Augustin, c'est la charité qui justifie le pécheur.

---

25. Calvin admet en même temps ces deux thèses : 1° Une sanctification réelle quoique imparfaite est le fruit de la justification. 2° Le juste cependant continue de *polluer par son immondicité les œuvres, qui autrement étaient bonnes comme venant de Dieu.* Un historien protestant, François WENDEL écrit : « Le système de Calvin... englobe successivement toute une série de notions bibliques dont quelques-unes sont difficilement conciliables en logique. » (*Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse.* Paris, 1950, p. 274). A notre avis, ce n'est pas l'Écriture qui est responsable des antinomies découvertes dans l'*Institution chrétienne*, mais une dislocation antiscripturaire de la foi vive.

26. *Remède contre la* (sic) *poison.* (ouvrage écrit contre le Concile de Trente). Édition PINEREUL, Genève, 1566, p. 943. Op. Calvini, VII, col. 448.

27. Calvin veut dire que la justification ne doit pas dépendre de la promesse d'accomplir la Loi divine. Le Christ a prononcé ces paroles seulement pour narguer nos forces. *Remède contre la poison.*, p. 956. Op. Calvini VII, col. 451.

Cependant, il constate que le juste commet chaque jour encore des péchés. Comment concilier la grâce de la justification avec cette persistance du mal dans l'âme du chrétien pardonné ? L'évêque d'Hippone élabore la distinction entre péché *mortel* qui détruit la charité et péché *véniel* qui sans exclure l'amour de Dieu, manifeste cependant un illogisme dans la conduite du juste puisque dans ses actions, il ne s'inspire pas toujours de la charité de Dieu diffusée dans son cœur.

Saint Augustin centre toute sa doctrine de la corruption de la nature et de la justification sur l'attachement du cœur de l'homme soit à une fin mauvaise (l'amour de soi-même) soit à une fin bonne (l'amour de Dieu). Mais en même temps, il a bien vu que l'homme, soit mauvais, soit vertueux, n'était pas toujours conséquent avec lui-même. Il arrive à l'injuste d'être parfois vertueux et au juste de commettre des fautes. Mais l'acte bon du méchant est incapable de lui faire changer de fin ultime comme l'acte peccamineux du juste (si le désordre est léger et accompli plus par faiblesse que mauvaise volonté) ne détruit pas l'attachement foncier de l'âme au Seigneur.

Cette citation du *De Spiritu et littera* nous paraît capitale : « Comme certains péchés véniels n'excluent pas le juste de la vie éternelle, péchés sans lesquels cette vie n'est pas menée à son terme, ainsi quelques bonnes œuvres ne servent en rien à l'impie pour la vie éternelle, œuvres que l'on trouvera très difficilement absentes de la vie de n'importe quel homme pervers. »[28]

Calvin, au contraire, raisonne tout différemment. Il reconnaît certes que les péchés sont inégaux en gravité. Mais aux catholiques qui lui objectent : « Toutes les fautes ne sont pas de même importance », il répond : « Où il y a péché quelque petit qu'il soit, nul de sain jugement ne niera qu'il n'y ait matière de mort. »[29]

Le regard de Calvin est fixé uniquement sur la *Loi divine*. Or en face d'elle, le moindre péché apparaît comme un désordre infini puisqu'il est la violation d'un précepte divin. En effet, en fondant le traité du péché sur l'unique considération de la Loi divine, nous n'arrivons pas à distinguer la faute mortelle de celle qui est vénielle.

Mais saint Augustin centre sa doctrine du salut sur l'existence de la *charité* dans le juste. Or dans cette perspective, on reconnaît facilement la distinction entre *deux* manières de violer le Loi divine : celle qui détruit la charité : péché mortel ; celle qui la respecte tout en manifestant encore son imperfection : péché véniel.

---

28. « Sicut enim non impediunt a vita aeterna justum quaetam peccata venalia, sine quibus haec vita non ducitur, sic ad salutem aeternam, nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillimum vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. » Caput XXVIII/48, P.L. 44/230.

29. *Remède contre la poison...* édition citée, p. 956. Opera Calvini, VII, col. 463.

Nous voyons de nouveau ce qui sépare radicalement la doctrine réformée de celle d'Augustin. La première néglige complètement la notion de fin ultime. Au contraire, la seconde est fondée sur elle.

* * *

Calvin qui rejette nettement la doctrine du mérite a cependant écrit cette phrase : « Il n'y aura nul inconvénient d'estimer sainteté de vie être la voie, non pas laquelle nous fasse ouverture en la gloire céleste, mais par laquelle Dieu conduit ses élus en la manifestation d'icelle. »[30] Ainsi, les bonnes œuvres accomplies par le juste le disposent à la gloire. Cependant, remarquons la réserve qui est plus nette encore dans le texte latin : » (Sanctitas) non est via quae ducat, sed via qua electi ducantur. » Calvin emploie un *passif*. Pourquoi ? Parce qu'il rejette toute *coopération* humaine à la grâce. C'est logique puisque la corruption demeure chez le juste malgré l'existence d'une sanctification incomplète.

Au contraire, saint Augustin enseigne que le juste ne reste point passif sous la motion divine. Il parle de grâce *coopérante*[31]. Ainsi les bonnes œuvres du chrétien peuvent être appelées mérites puisque la grâce, principe de ces œuvres, proportionne l'homme à la gloire du ciel. D'une part, en couronnant nos mérites, Dieu couronne ses propres dons[32]. Mais d'autre part, l'homme n'est pas passif sous la grâce ; il se dirige donc vraiment par ses bonnes œuvres, fruits de la grâce, vers la gloire du ciel. La restriction de Calvin (« Sanctitas non est via quae ducat ») saint Augustin ne l'aurait point admise.

En rejetant la doctrine du mérite, la Réforme prouve qu'à ses yeux, la nature demeure encore corrompue après la justification, même si, dans de nombreux textes, l'existence d'une véritable sanctification est affirmée.

CONCLUSIONS

La théologie médiévale utilisera des distinctions étrangères à saint Augustin. Par exemple, elle enseignera cette doctrine : le péché originel a détruit en l'homme les dons gratuits et blessé les dons naturels ; on parlera de la « natura spoliata gratuitis, vulnerata in naturalibus. » Cet enseignement présuppose une distinction nette entre l'ordre naturel et surnaturel. Dans cette perspective, les formules sévères de saint Augustin sur la corruption de la nature subissent une véritable transposition. Par exemple, on n'utilisera plus sans réserves, les expressions qui parlent de la servitude du libre arbitre.

---

30. *Inst. chrét.*, chap. VI, t. II. Édition Pannier, p. 354.

31. « Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens qui volentibus *cooperatur* perficiens... Ut ergo velimus sine nobis operatur ; cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur. » *De gratia et libero arbitrio*. Caput XVII/33, P.L. 44/901.

32. Cf. Épistula CXCIV, caput V/19, P.L. 33/880.

Ainsi, se pose le problème : La théologie postérieure a-t-elle abandonné la doctrine de saint Augustin sur la déchéance de l'humanité pécheresse ?

La réponse nous paraît claire. Le thomisme en utilisant d'une manière systématique la distinction entre l'ordre naturel et surnaturel sauvegarde les intuitions exactes de saint Augustin, tout en évitant les équivoques des formules massives.

Reprenons l'expression : *la servitude du libre arbitre.* Quel élément authentique de la Révélation cette formule nous livre-t-elle ? Le pécheur sous l'influence de sa fin mauvaise *(mundana cupiditas)* est engagé dans un état où il s'éloigne toujours plus de Dieu. Son libre arbitre est esclave en ce sens qu'il lui est impossible de retrouver par lui-même la fin bonne. Saint Thomas dira : Le pécheur *infailliblement* commettra d'autres péchés mortels[33]. Dans cette perspective, le terme de servitude n'est pas une outrance ; il désigne vraiment la misère du pécheur.

Mais cette servitude du libre arbitre chez le pécheur doit-elle s'interpréter en ce sens que la liberté est complètement enlevée au non-justifié ? Saint Augustin a donné un commencement de réponse lorsqu'il reconnaît que même les impies accomplissent parfois des actes bons dans leur vie. C'est pourquoi, la théologie postérieure ne trahira pas la vraie pensée de saint Augustin en affirmant que les dons naturels, donc le libre arbitre, ne sont pas corrompus dans le pécheur, mais seulement *blessés*. La formule massive de *natura corrupta* se nuance par une distinction qui écarte les malentendus. Oui, l'ordre surnaturel est corrompu au sens fort chez le pécheur ; mais les dons naturels sont seulement affaiblis. La Réforme en refusant ces distinctions aboutit à des conclusions qui contredisent la lettre même de saint Augustin : « Nihil prosunt impio aliqua bona opera sine quibus difficillimum vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. » Ainsi tous les actes du pécheur ne sont pas des péchés même si ses actes bons ne le conduisent pas au salut.

* * *

Nous avons vu comment saint Augustin attribue à la charité la mission de justifier le pécheur. Mais la Réforme pourrait objecter à l'évêque d'Hippone : Pourquoi utiliser une formule que saint Paul n'emploie jamais ? L'apôtre déclare toujours en effet : « Nous sommes justifiés par la *foi*. » Jamais, il n'écrit : « Nous sommes justifiés par la charité. »

A notre avis, on n'a pas assez remarqué jusqu'à présent que la doctrine augustinienne relative aux vertus théologales ne correspond pas exactement à celle de saint Paul. Pour ce dernier, tout commence par l'action de l'*ἀγάπη τοῦ Θεοῦ*, de la charité de Dieu qui touche le cœur du pécheur ;

33. *Summa theologica* I/II, q, 109, art. 8.

ce dernier répond au Seigneur par la *πίστις*, la foi, qui contient trois éléments indissolublement liés : l'adhésion à la Parole de Dieu, la confiance aux promesses, le don du cœur. Car pour les Hébreux, croire à Dieu, se réalise par une attitude *totale* de soumission au Seigneur. Connaître Jahvé, c'est l'aimer. Ainsi l'amour de l'homme pour Dieu est renfermé dans la *πίστις*.

Mais alors, comment définir l'*ἀγάπη* du chapitre XIII de la Ire épitre aux Corinthiens ? Ce sera l'imitation de l' *ἀγάπη* que Dieu a manifestée au juste. Ce dernier aimera son prochain de la même manière que Dieu l'a aimé. L' *ἀγάπη* ne se trouve que chez le juste. Mais ce terme désigne essentiellement l'amour fraternel[34]. Ainsi, on comprend que jamais saint Paul n'utilise la formule : Le pécheur est justifié par l' *ἀγάπη*. Car l'exercice de cette vertu est toujours postérieur à celui de la *πίστις* qui justifie.

Saint Augustin donne une autre définition de la charité. Pour lui cette vertu désigne à la fois l'amour de Dieu et du prochain. Sa doctrine des vertus théologales a pour base l'épître de Jacques. La foi est essentiellement une adhésion à la Parole de Dieu, vertu qui peut exister, chez le pécheur. « Qui vero non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit. »[35]

Ainsi la foi comme telle n'implique pas le don du cœur à Dieu. C'est pourquoi la vertu qui justifie dans la doctrine augustinienne ce n'est pas la *πίστις*, mais l'*ἀγάπη*. Mais remarquons-le fortement : Lorsqu'on passe de saint Paul à saint Augustin, la signification des termes change, mais la *doctrine demeure identique*, car pour l'apôtre comme pour l'évêque d'Hippone, *seul* le don du cœur à Dieu obtient le pardon des péchés.

Qu'essaye d'accomplir la Réforme ? Retrouver le sens authentique de la *πίστις* paulinienne. Mais malheureusement, lorsqu'elle lit *ἀγάπη* chez l'apôtre, elle continue de donner à ce mot le sens augustinien d'amour de *Dieu* et du prochain. Alors voyant que saint Paul ne déclare jamais : Nous sommes justifiés par l'*ἀγάπη*, elle conclut : le don du cœur à Dieu ne nous justifie pas, il est seulement une conséquence du pardon des péchés. Nous retrouvons la formule de Calvin déjà citée : « Nous confessons bien avec saint Paul qu'il n'y a autre foi qui justifie sinon celle qui est conjointe avec charité. Mais elle ne prend point de charité la vertu de justifier. »[36]

La Réforme possède un vocabulaire hybride puisqu'il est à moitié paulinien et à moitié augustinien. Avec saint Paul, elle place dans la

---

34. C. SPICQ. *L'Agapé de I Cor.*, XIII. *Un exemple de contribution de la sémantique à l'exégèse néo-testamentaire.* Dans *Eph. théol. Lovanienses*, t. XXXI, 1955, p. 357-370.
35. *Enchiridion*, c. 117, P.L. 40/286.
36. *Inst. chrétienne* (1541). Édition PANNIER, chap. VI, t. II, p. 261.

foi la confiance aux promesses, mais avec saint Augustin elle met dans l'ἀγάπη le don du cœur à Dieu. Mais contre ce dernier, elle refuse de dire : « Nous sommes justifiés par l'amour et avec saint Paul elle veut bien déclarer : « La foi nous justifie. » Mais la foi réformée ne contient plus le don du cœur que saint Paul y avait mis.

Luther avait donc raison de reconnaître que sa doctrine de la justification ne correspondait pas à celle de saint Augustin : « Augustin, dit-il, n'a pas droitement compris l'article de la justification. »[37]

La Réforme déclare : *Seule* la confiance aux promesses nous obtient le pardon : *Sola fide justificamur.* Saint Augustin utilise aussi l'adjectif *sola*, mais il l'unit à la charité :

SOLA CARITAS EXTINGUIT DELICTA.[38]

Georges BAVAUD,
Fribourg (Suisse).

37. WEIMAR. *Tischreden* II/138.
38. *In epistulam Joannis ad Parthos tractatus*, I/6, P.L. 35/1982.

NOTE

REMARQUES SUR TROIS PASSAGES DES « CONFESSIONS »

I, 5, 6 : *Angusta est domus animae meae, quo uenias ad eam : dilatetur abs te.*

La ponctuation traditionnelle, reproduite ici, oblige la pensée à faire un petit exercice de gymnastique intellectuelle : après avoir lu la phrase subordonnée *quo uenias ad eam*, elle doit revenir sur ses pas pour réaliser que *angusta*, qu'elle avait pris pour un positif, ne peut être que l'équivalent du comparatif *angustior*, et que *quo* doit avoir la valeur de *quam ut.* D'un point de vue grammatical, c'est curieux. D'un point de vue stylistique, c'est plutôt surprenant : Saint Augustin n'a pas rendu facile ce retour à *angusta*, ayant placé ce comparatif déguisé à la distance maximale de *quo uenias ad eam.* On peut se demander encore, si la phrase *angusta est domus animae meae* ne perd pas beaucoup de son expressivité par l'addition des mots *quo uenias ad eam.*

Tous ces inconvénients pourraient être évités par une petite modification dans la ponctuation : *Angusta est domus animae meae. Quo uenias ad eam, dilatetur abs te.*

III, 11, 20 : *Confiteor tibi, domine, recordationem meam, quantum recolo quod saepe non tacui...*

On a l'habitude de prendre *quantum* dans la signification restrictive qui est d'usage dans les phrases de ce genre. Je ne cite que la traduction allemande de M. Wilhelm Thimme, qui dit : « Soweit ich mich erinnern kann... »[1]. En entendant *quantum* de cette façon-là, on se voit pourtant confronté avec la difficulté assez grave que le fait d'avoir souvent raconté un événement paraît peu apte à diminuer notre sentiment d'en avoir un souvenir fidèle.

On pourrait m'objecter que ce sont justement les choses maintes fois racontées sur lesquelles nous risquons de n'avoir pas la mémoire fidèle : les termes de notre récit tant de fois répétés, et constamment sujets à des modifications inconscientes, auront toujours la tendance de se substituer peu à peu à notre souvenir initial des faits. Je ne veux pas nier la possibilité de cette substitution, mais si saint Augustin y avait pensé en écrivant ce passage, il en aurait parlé, et bien amplement : c'était sa manière !

---

1. Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme (Zürich 1950) p. 86.

Il me semble donc préférable de voir, dans ces mots *quantum recolo quod saepe non tacui*, non une restriction, mais une explication, dans le genre des propositions accessoires que M. J. B. Hofmann appelle « frei begründender Relativsatz[2]. » On trouve un cas analogue de cet emploi de *quantum* dans le *Bellum Iugurthinum* de Salluste, auteur que saint Augustin a beaucoup admiré : 31, 22 : *Nam et illis, quantum importunitatis habent, parum est impune male fecisse.* On pourrait ajouter à cet exemple un autre, dans les « Confessions » elles-mêmes : VIII, 6, 14 : *Ponticianus quidam, ciuis noster, in quantum Afer.*

VII, 6, 8 : ... *procurasti tu ergo hominem amicum, non quidem segnem consultorem mathematicorum nec eas litteras bene callentem, sed, ut dixi, consultorem curiosum et tamen scientem aliquid, quod a patre suo audisse dicebat...*

Saint Augustin raconte qu'il n'est parvenu à se détacher de l'astrologie que grâce à une conversation avec un certain Firminus : c'est l'*homo amicus* de la phrase citée. A la première lecture, cette phrase paraît avoir une structure très nette : *non quidem... nec... sed... et tamen*, c'est-à-dire qu'il y a deux parties, qui font antithèse : *non quidem..... sed...*, et que, dans la seconde partie, il y a encore une antithèse, introduite par *et tamen.*

Malheureusement, les mots *non... segnem consultorem mathematicorum* refusent de jouer le rôle que la structure de la phrase semble leur assigner. Le problème a été bien vu par les traducteurs, mais ne sachant le résoudre, ils ont construit une antithèse entre *non segnem consultorem* et *nec eas litteras bene callentem.* Je ne cite que Pierre de Labriolle, qui d'ailleurs s'est tiré d'embarras avec une élégance admirable :.. « un ami qui consultait très volontiers les astrologues. Il n'était d'ailleurs guère versé dans leur science. Toutefois, je l'ai dit, il les consultait avec curiosité, encore qu'il connût certaine anecdote... »

C'est nommément le mot *segnem* qui ne joue pas le rôle exigé par la structure de la phrase. A sa place, on s'attendrait plutôt à un mot qui caractériserait Firminus comme amateur passionné ou éminent de l'astrologie : c'est la qualification dont la négation cadrerait avec *nec eas litteras bene callentem.*

Le codex Vindobonensis n. 712 lat. — le W de nos apparats critiques — ne donne pas *segnem* mais *signem*, leçon signalée par l'édition de Knœll dans le C.S.E.L. Il ne me semble point impossible que ce *signem* — avec son *i* si curieuse — soit la trace de *insignem*, mot qui mettrait toute l'harmonie désirée entre la structure et les mots de la phrase discutée.

Ajoutons que l'adoption de *insignem* dans le texte obligerait à mettre une virgule entre *consultorem* et *curiosum.*

Gérard Wijdeveld
Haarlem (Hollande).

---

2. Stolz-Schmalz, *Lateinische Grammatik*[5], neu bearbeitet von Manu Leumann und Joh. Bapt, Hofmann (München, 1928) p. 711.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1955

et compléments d'années antérieures

(2me partie - fin) (1)

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

230. *Le fonti della filosofia di S. Agostino*, par Antonio CASAMASSA dans *Acta hebdomadae Augustinianae Thomisticae*, Torino, 1931, 88-96 ;
— Article reproduit dans *Scritti patristici*, Volume I, *Lateranum*, nova series, an. XXI, Romae, 1955, 175-184.

Saint Augustin mentionne en ses œuvres (surtout ses premiers *Dialogues* et *De Civ. Dei*), toutes les écoles de philosophie grecques et latines qui l'ont précédé, sauf les Sophistes. Il insiste sur Platon et le platonisme, dont le meilleur interprète, selon lui, est Plotin, auquel il associe Jamblique, Porphyre et Apulée. Il se déclare lui-même platonicien, mais sa règle de vérité est la foi catholique ; aussi a-t-il exclu de son adhésion une série de thèses païennes, comme l'éternité du monde, le polythéisme, la préexistence des âmes, la métempsychose, etc. Il a corrigé dans la suite son premier enthousiasme pour Platon ; mais il est resté fidèle aux grandes thèses des Idées, du spiritualisme, de Dieu centre de la philosophie, et des raisons séminales. — L'article cite pour finir une lettre de Nébride (*Epist*, 6, n. I) et 5 références à saint Thomas qui affirment le platonisme d'Augustin. — Notations précises à travers toute l'œuvre d'Augustin, mais sans examen critique pour identifier les sources et déterminer leur importance.

F.-J. T.

231. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Aristote et saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal. Hellénisme ou christianisme, par Régis JOLIVET, nouvelle éd., Paris, Vrin, 1955, 25 × 16, XIV-207 p.

L'ouvrage paru en 1931, contient trois études ; 1. Aristote et saint Thomas, ou l'idée de création ; 2. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal ; 3. Hellé-

---

1. La 1re partie a été publiée dans la *Revue des études augustiniennes*, IV, 1958, p. 1-72.

nisme et christianisme, qui relie les deux études précédentes en y montrant un cas de « philosophie chrétienne ». La deuxième étude (p. 85-156) fait surtout ressortir la différence profonde des doctrines de Plotin et d'Augustin, si on les prend objectivement, comme le demande le recours aux textes. La sympathie paradoxale du chrétien pour le païen s'explique par la méthode d'Augustin qui cherche moins à comprendre Plotin qu'à l'utiliser pour comprendre sa propre foi catholique. — Jolivet estimant que les vues exposées en ces études restent valables pour l'essentiel, les réédite sans changement, mais avec une brève mise au point (p. VII-XIV). Dans la 2e étude, le seul point contesté concerne le *panthéisme* de Plotin, que plusieurs n'admettent pas comme le fait l'A. Les pages consacrées directement à saint Augustin sur l'influence du néoplatonisme en sa conversion (p. 87-102), sur le mal (112-122) et la Providence (139-150) gardent en effet leur valeur de documentation et d'interprétation objective.

F.-J. T.

232. *Saint Augustin and greek Thought*, dans Erich FRANK, *Wissen, Wollen, Glauben*, Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existentialphilosophie ; *Knowledge, Will and Belief*, Collected Essays, edited by Ludwig EDELSTEIN, Artemis-Verlag, Zürich und Stuttgart, 1955, 18 × 11, 508 p., pp. 161-176.

L. Edelstein a rassemblé dans ce recueil, au titre bilingue, un nombre d'essais, écrits en anglais ou en allemand, déjà publiés ailleurs ou inédits, d'E. Frank. Plusieurs essais trahissent une mentalité « augustinienne ». L'essai, consacré à saint Aug. et la pensée grecque, montre que cette mentalité se nourrit à une sérieuse connaissance de la pensée augustinienne. Cependant l'A. reste dans les idées générales et ne cite guère les œuvres de saint Augustin. L'introduction retrace rapidement l'évolution intellectuelle d'Aug. dans le milieu philosophique de son temps. Il semble admettre qu'Aug. ait réussi une « extase » : « He succeeded in visualizing God face to face (p. 163) », expression qui dépasse la teneur des textes. L'A. signale trois nouveautés : 1) une nouvelle conception du monde et de Dieu, à partir du fait, connu par la Bible, de la création ; 2) une nouvelle conception du « moi » et de l'âme, base de toute intériorité et source volontaire du bien et du mal ; 3) une nouvelle conception de l'histoire, suite logique de l'idée de création biblique. Cette conception est expliquée dans le l. XI des *Confess.* pour l'individu, et appliquée à toute l'humanité dans *De civ. Dei*. Si cette petite synthèse n'apporte rien de neuf, elle a le mérite d'être exacte, claire et originale dans sa présentation.

A. d. V.

233. *Ἡ παρ' Αὐγουστίνῳ τριὰς* esse-intelligere-vivere *καὶ αἱ ἑλληνικαί της πηγαὶ* par C. GEORGOULÉ, dans *ΠΛΑΤΩΝ*, (Athènes), VI, 1954, p. 341-349.

L'auteur, prenant pour point de départ les *Confessions* et le *De Trinitate* de s. Augustin, tente de prouver que la trinité psychologique, *esse-nosse-velle*, si chère à Augustin, est de provenance néoplatonicienne. Dans l'ouvrage *De libero arbitrio* on rencontre la même trichotomie de l'âme avec quelques variantes dans la terminologie. L'auteur après un bref rappel des théories de Porphyre, de Proclus et de Jamblique conclut qu'Augustin n'a eu connaissance des théories néoplatoniciennes que grâce à ces philosophes, dont il lut les ouvrages sur des traductions. Enfin l'auteur voudrait que néoplatoniciens et platoniciens remontent tous à Aristote qui fait un tout de la triple notion *esse*, *vivere*, *intelligere*.

G. V.

234. *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*, par Johannes Hessen, 2. Auflage, E. Reinhardt, München-Basel, 1955, 23 × 16, 240 p.

Hessen caractérise d'abord les conceptions relatives à Dieu et au monde (spécialement à l'homme), soit dans le *Platonisme* (qui serait mieux appelé l'Hellénisme païen, car il comprend les solutions d'Aristote et de Platon) soit dans le Prophétisme, solution inspirée de l'Écriture Sainte. Puis il montre les positions, de synthèse ou d'exclusion, prises par les chrétiens, principalement, saint Augustin, saint Thomas, Luther et les modernes. Excellente étude sur saint Augustin (p. 141-157) qui réalisa une large synthèse (doctrines sur Dieu, la création, l'homme, la volonté libre) en tirant de la Bible ses principes essentiels d'interprétation, mais en s'assimilant toute la richesse de l'hellénisme, du moins celui de Platon et de Plotin.

F.-J. T.

235. *La purification plotinienne*, par Jean Trouillard, « Bibliot. de Philos. contemporaine », Presses universit. de France, Paris, 1955, 22 × 14, 245 p.

En cet ouvrage, T. cherchant à retrouver l'inspiration même de Plotin, rencontre plusieurs fois saint Augustin, pour éclairer le sens du Maître par l'interprétation du disciple. Ainsi, p. 134, à propos du *rôle de la négation* dans la purification, il signale la *Vision d'Ostie* et les remarques du P. Henry ; p. 184, pour caractériser l'esprit pur, saint Augustin rejoint Plotin en identifiant chez l'ange l'*être* et le *connaître* ; p. 192, les 7 degrés de perfection étudiés par Augustin dans son *De quantitate animae*, c. 33, sont rapprochés des 7 formes de vertus distinguées par Plotin et son école. Ces relations précises confirment, sinon un emprunt, du moins une influence certaine du néoplatonisme sur Augustin.

F.-J. T.

236. *Sant Agostino Filosofo*, par Teodorico Moretti-Costanzi, dans *La Terrenità edenica del Cristianesimo e la Contaminazione spiritualistica*, Ricc. Patron, Bologna, 1955, appendice, 67-84.

— *Idem*, dans *Giornale di Metafisica*, 10, 1955, 294-306.

Cette conférence tenue à Bologne en nov. 1954, tout en n'émettant sur la pensée d'Augustin que des vues fragmentaires, suggère puissamment la portée profonde et les étonnantes ressources de cette pensée : personnalisme pénétrant et intégral, philosophie « de la puissance, du salut et de la grâce », en regard des carences et des apories de la pensée moderne. Elle évite le double écueil du monisme idéalistique et de l'atomisme existentialiste. L'A. la présente en une série d'aperçus suggestifs : La multiplicité des personnes saisie dans l'orbite d'un unique « intendere », La recherche personnelle « criteriata », L'éloignement du doute, Les degrés de la raison, Philosophie et foi, L'illumination et l'*acies mentis*, La grâce. Tout y procède de l'intuition primordiale et centrale ; elle contient la coexistence objective et contrôlée du moi, du toi et de Dieu ; elle ouvre et valide « le dialogue », essentiel au personnalisme.

A. D.

237. *San Agustin. Su concepto de filosofia eje de toda « philosophia christiana »*, par Saturnino Alvarez Turienzo, dans *Revista portugese de filosofia*, (Actas do I Congresso Nacional de Filosofia, 11, 1955, 690-702.

238. *Appunti per una interpretazione di Sant'Agostino*, par Enzo Maccagnolo, dans *Sophia*, XXIII, 1955, 223-232.

Ces simples notes, mais combien denses, s'efforcent de réinterpréter, sur un large matériel de textes, les intuitions primordiales de la pensée d'Augustin. Nous ne pouvons qu'en suggérer la valeur et la portée. — Le point de départ de sa spéculation, qui est sa vie même, l'époché augustinienne, n'est le doute qu'éventuellement ; de droit, c'est la certitude positive, coïncidence de la pensée et de l'être, saisie dans « l'intériorité » ; et la médiation réflexive, c'est l'*afasia*, la *non-parola*, condition pour trouver « le Verbe ». C'est dans le verbe intérieur = dans le Verbe-Vérité, cime de la pensée, que se fait la convergence de tous les transcendantaux. La médiation du Verbe est double : de Dieu aux hommes, des hommes à Dieu (interférence philosophie-théologie). Sur le problème augustinien le plus débattu, celui du « métempirique », l'A. cite un double argument (*De immort. anim.* XII, 19 et *De civit.* XII, 2) dont il relève — ce qu'on n'a jamais fait — le caractère de « rigoureuse démonstration métaphysique de l'Absolu ». Signalons seulement des précisions ou des vues neuves sur : la notion d'essence, la médiation des choses (par le verbe qu'elles émettent), la structure de l'homme (axée sur le Verbe), *animus* et *mens* (distinction à maintenir), le Verbe, pivot de la pensée et de l'histoire... — Ces analyses contribueront à cerner de plus près la métaphysique chrétienne d'Aug. et à dégager l'essence d'une métaphysique classique, ou d'une métaphysique tout court, noyau de toute vraie philosophie, traitant du problème « unique » de l'Au-delà, par-dessus « les philosophies ».

A. D.

239. *Sant' Agostino*, par Michele Federico Sciacca, dans *Humanitas* (Tucuman), II, 1955, 13-19.

Courte, mais substantielle conférence (prononcée à l'Université de Tucuman, le 19 juillet 1954), où S. présente la philosophie augustinienne comme celle *de la personne :* Car son essence est l'*intériorité* où nous trouvons Dieu au sommet de notre vie spirituelle, comme lumière de vérité et Bien suprême, règle de vie. Ainsi notre personnalité ne se parfait pas dans une pure subjectivité indépendante, mais dans l'amour désintéressé de Dieu pour lui-même et des autres pour Dieu. — Un seul regret : les citations de saint Augustin sont démunies de renvois précis.

F.-J. T.

240. *San Agustín*, I., par Michele F. Sciacca, Versión espanola por el R.P. Ulpiano Alvarez Diez, « Biblioteca filosófica, 9 » Édit. Miracle, Barcelona, 1955, 495 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1949, dans *L'Année théol. augustinienne*, XI, 1950, 363, n. 122.

DIEU

241. *Deus no Sistema de Santo Agostinho*, par Diamantino Martins, dans *Revista portuguesa de filosofia*, XI, v. I, Santo Agostinho, no XVI Centenario do seu Nascimento 354-1954, 1955, 177-189.

Exposé philosophique d'ensemble de la théodicée de saint Augustin, sur la base des *Soliloques* I et II, et du *De Trinitate* XIV et XV, principalement, ouvrant sur une présentation générale de sa philosophie toute centrée sur Dieu.

A. D.

242. *Problematicà e contraddizione nella teodicea cristiana di S. Agostino*, par Letizia Maranini, dans *Revista critica di Storia della Filosofia*, (Milan), 10, 1955, 24-25.

La théodicée augustinienne et en définitive le christianisme qui tente de s'expliquer en elle, ne résiste pas à l'examen : elle verse dans le monisme absolu ou elle masque un dualisme inavoué. Dualisme pour dualisme, celui de Dieu-Matière vaut celui de Dieu-Démon. Augustin a glissé de l'un à l'autre en jetant un voile sur le fait, en prétendant que : « d'où vient le mouvement qui porte à la faute la volonté faillible », cela ne fait pas problème : c'est l'évasion résignée dans le mystère. Pour l'A., « pouvoir faillir » c'est déjà le mal ; son rationalisme n'admet pas l'explication théologique (le mythe) du péché originel. Dès lors son interprétation de la pensée de saint Augustin, qui ne s'est pas converti à une philosophie, butte à un obstacle insurmontable. Le monisme du Dieu-vivant d'Augustin et de la Bible est assurément autre chose qu'un système justifiable de la critique rationnelle. Nous relevons l'intérêt que présente pour l'A. la pensée d'Augustin et le loyal effort de compréhension que représente son travail.

A. D.

243. *Come s. Agostino ha trovato Dio*, par Charles Boyer, dans *Augustiniana*, Napoli a S. Agostino nel XVI centenario della nascita, Instituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli (1955), 97-110.

Article déjà publié sous le titre *L'esistenza di Dio secundo s. Agostino*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica*, 46, 1954, 321-331 — Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 766, dans *Rev. des études aug.*, 1957, p. 461.

244. *L'ascension vers Dieu selon saint Augustin*, par L. Noguez, dans *Divus Thomas*, 58, 1955, 181-182.

A propos du livre de F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit.* Paris, 1951.

245. *Saint Augustin précurseur de saint Thomas dans la preuve de l'existence de Dieu*, par F. Cayré, dans (Supplementum ad Acta III Congr. Thomistici Internationalis), *Doctor communis*, 4, 1951, 95-100.

246. *En torno a la existencia de Dios, Genesis y evolución histórica de los argumentos metafisicos de la existencia de Dios hasta Santo Tomás.* por Juan Manuel Dorta-Duque, Editorial Sal Terrae, Santander, 1955, 21 × 15, 253 p.

La moitié de l'ouvrage, p. 143-253 est une étude des cinq voies thomistes. Dans la première partie, historique, les preuves de Dieu de S. Augustin sont exposées p. 92-106. Il y a dans les œuvres du saint Docteur, des textes où l'on peut voir la preuve par la contingence (2e voie), par la causalité (3e voie), par l'ordre du monde (5e voie) ; mais surtout il y a la preuve *idéologique* (cf. *De libero arbit.* l. II.) qui part du monde sensible, va vers l'âme et dans l'âme monte des idées éternelles jusqu'à Dieu. L'A. signale les textes les plus importants d'Augustin et il a bien vu le caractère platonicien et original de sa philosophie ; mais il a trop tendance à l'interpréter en concepts thomistes. Pour Augustin, dit-il, les lois et les vérités éternelles sont *abstraites* du sensible (p. 102-103) ; tout change dans l'univers en passant de la *puissance* à l'*acte* (p. 101) : résumé inexact, car ces deux théories sont absentes de l'esprit d'Augustin. De plus, les rapports entre la preuve de Dieu et la théorie de l'illumination ne sont pas pleinement élucidés, bien que D. rejette

à bon droit l'interprétation ontologique (p. 103-104). L'exposé suggère bien la richesse et l'importance de la doctrine augustinienne ; mais il devrait être précisé : Cf. F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, 1951.

F.-J. T.

247. *L'implicazione della prova di Dio agostiniana nelle « vie » tomistiche*, par Giorgio Giannini, dans *Doctor communis*, 8, 1955, 52-58.

C'est dans la 4a via de St Thomas que s'insère la preuve augustinienne de Dieu, en tant que cette voie fait appel à la causalité efficiente et non seulement formelle (= implication de la preuve thomiste dans la preuve aug., cf. Ch. Boyer). M. Sciacca parle plutôt de réduction, chez Augustin, de la preuve cosmologique à la preuve par la Vérité, celle-ci étant invoquée pour l'intelligibilité de celle-là. L'A. reconnaît une mutuelle implication, et s'attache à montrer comment la preuve augustinienne est présente dans les voies thomistes et que c'est d'elle qu'elles reçoivent leur efficacité. Sans la dialectique de la participation en effet, qui fait appel à la Vérité en soi pour valider les vérités particulières, les preuves thomistes qui rapprochent un fait d'expérience d'une vérité particulière, n'auraient pas vertu démonstrative.

A. D.

248. *La Verdad, ideal supremo en San Agustin*, par Manuel Mindan, dans *Revista de Filosofia*, XIV, 1955, 3-21.

Angoisse de la vérité, Poursuite de la vérité, Existence et rencontre de la vérité : c'est le sujet classique, traité à l'adresse des chercheurs de l'esprit, professeurs et étudiants. Les références aux œuvres d'Augustin sont données et quelques textes cités.

A. D.

249. *Verdad-Dios* (*S. Agustin*), par Benito Dominguez, dans *Revista Javeriana*, 42, 1954, 118-123.

250. *Dios y el alma en la filosofia de san Agustín*, par Manuel Gonzalo Casas dans *Humanitas* (Tucuman), 2, 1954, 151-163.

251. *Una interpretación actual de Dios a base del mal y su solución agustiniana*, par Jésús Muñoz, dans *Pensamiento*, XI, 1955, 76-80.

Il s'agit d'un disciple de W. James, Brigtnam, philosophe en U.S.A., qui, pour expliquer le mal dans le monde, avance comme son maître, la théorie d'un Dieu bon, mais n'ayant qu'une puissance *limitée* (personalisme « finitiste ») ; d'où la présence en son œuvre de défauts et des maux qui en découlent pour l'homme. M. lui oppose avec raison la solution traditionnelle dont saint Augustin fut un brillant défenseur : Dieu tout-puissant respecte notre liberté ; et s'il permet le mal, c'est qu'il peut en tirer un plus grand bien.

F.-J. T.

MÉTAPHYSIQUE

252. *La metafisica agustiniana. I. Determinacion del plano metafisico*, par Eleutherio Elorduy, dans *Pensamiento*, XI, 1955, 131-169.

Tandis que l'*ontologie* est l'étude de l'être comme tel à partir de l'expérience qui en restreint l'objet aux êtres finis, la *métaphysique* est l'étude d'un 1er Principe des êtres : elle est pratiquement une théologie philosophique. Dans la philosophie grecque, celle de Platon et même d'Aristote, ces deux objets d'après E., se sont trouvés irréductibles : d'un côté le monde des Idées et l'Acte pur, de l'autre les êtres changeants. La synthèse est venue par le Stoïcisme influencé par la métaphysique émanatiste de l'Orient : E. pencherait pour une interprétation spiritualiste de leur panthéisme qui, en tout cas, rejoint la métaphysique par la théorie du Logos expliquant le monde. Telle est la métaphysique de saint Augustin qui se rattache au Stoïcisme à travers Plotin. E. montre cependant (après un nouvel excursus sur le rôle de saint Thomas et de Suarez dans la réduction du dualisme grec ; cf. p. 146-155), l'originalité de saint Augustin, sa méthode d'ascension vers Dieu par les degrés de son âme (*Confes.*, l. X) où il distingue les phénomènes purement psychiques: les objets *réels* venus du dehors, enfin les réalités éternelles trouvées en sa mémoire , lois des nombres, règles de sagesse et Dieu lui-même, objet de la métaphysique. — Cette étude très documentée, mais touffue, se signale aussi par plusieurs hypothèses sur Socrate. Platon, Aristote, les Stoïciens, qui bousculent les opinions reçues à leur sujet et devraient être vérifiées. Pour saint Augustin, son but semble être de rapprocher sa théorie de la connaissance de Dieu de celle de Suarez, ce qui restreint le point de vue *métaphysique* annoncé dans le titre.

F.-J. T.

253. *Structure métaphysique de l'être créé, d'après saint Augustin*, par C. Couturier, dans *Recherches de Philosophie*, I, 1955, 57-84.

Pour préparer une explication du composé humain d'après saint Augustin, C. veut ici dégager les principes métaphysiques qui en seront le cadre. Il établit d'abord le sens spécial des deux éléments, matière et forme, en saint Augustin : La *matière informe*, principe de mutabilité, caractérise toute créature, même spirituelle ; la *forme* est une participation à l'Idée exemplaire et créatrice du Verbe. — Il dégage ensuite « les lois de la genèse des créatures » : transposition libre de la philosophie néoplatonicienne faite par Augustin pour expliquer l'Écriture. L'acte simple et instantané de la création, où Dieu a « tout fait d'un seul coup (creavit omnia simul) », est analysé, du côté des créatures, en plusieurs étapes logiquement enchaînées. La formation des *esprits*, créés au 1er jour (car ils sont la lumière du « fiat lux ») comprend les trois moments de leur connaissance, car pour l'esprit, *être* c'est *connaître :* Ils voient d'abord leur idée exemplaire en Dieu ; puis ils se voient eux-mêmes distincts de Dieu ; enfin, pour les bons anges, ils rapportent tout à la louange de Dieu et sont ainsi fixés dans la vie éternelle. Cette évolution idéale devient historique dans la formation des *êtres corporels.* Elle s'explique par les raisons séminales qui contiennent le plan même de la Providence déposé « causalement » dans les premiers éléments créés à l'origine. — L'homme formé d'un corps et d'une âme, doit synthétiser ces deux processus en sa formation « étonnamment complexe ». Telle est la conclusion de cette étude fouillée, attentive à dégager la pensée originale d'Augustin, comme en témoignent les nombreux textes cités.

F.-J. T.

254. *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, par Gerhard Huber, Verlag für Recht und Gesellschaft Ag., Basel, 1955, 23 × 15, 206 p.

L'ouvrage étudie l'évolution historique de la notion d'*être* (objet de l'ontologie), depuis la doctrine de Plotin jusqu'à saint Augustin en passant par Marius Victorinus

où l'essai d'assimilation chrétienne reste sujet à de graves défauts. L'étude consacrée à l'ontologie augustinienne, p. 124-160, met en vive lumière la parenté de la philosophie d'Augustin et de celle de Plotin, non par des emprunts textuels, mais par l'identité des problèmes et des notions mises en œuvre : (*être* ; absolu ou relatif, divin ou créé et participé) en montrant l'action décisive de la foi catholique dans la transformation conduite à son terme par le génie métaphysique d'Augustin. L'*être*, chez Plotin, est une détermination essentielle du « Noûs » (2e Hypostase) d'où jaillit le monde intelligible des Idées, base de nos sciences. Mais c'est là, un degré moindre de perfection par rapport à l'Un, l'*Absolu* qui est au-delà de toute science précise, au-delà de l'être lui-même. Saint Augustin semble adopter ces vues, surtout en ses premiers ouvrages, où les formules néoplatoniciennes sont très visibles (par ex. in *De vera relig.*, n. 81, cité p. 125) ; mais le dogme catholique de la Trinité où les trois Personnes ont la même essence, transforme radicalement l'ontologie plotinienne. C'est l'*être absolu* lui-même, commun au Père et au Fils (comme au Saint-Esprit), qui devient identique au monde idéal, si bien que de lui on peut dire, d'une part, qu'il est au-dessus de nos idées, comme l'Absolu, supérieur à l'être (cf. *De Trinit.*, VII, IV. 7, B.A., t. 15, p. 526 : Verius cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur) ; et d'autre part, il est mieux et plus facilement connu que toute créature, parce qu'il réalise à plein les Idées dont chaque créature n'est qu'une participation (cf. *De Genesi ad lit.*, V, 32, 49). D'où ces formules paradoxales où Augustin cherche à concilier les deux aspects : (Dieu) incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit (*De Civ. Dei*, XII, 18 cité p. 144) Aussi, pour chercher à « comprendre » dans la mesure du possible, le mystère de Dieu, saint Augustin abandonne la dialectique plotinienne des trois degrés d'Hypostase (l'Un, le « Nous » et l'Ame) ; et il se tourne vers l'image psychologique où, dans l'identité de l'essence (d'où la valeur ontologique de cette solution), il y a une distinction entre les trois activités, de mémoire, d'intelligence, d'amour. — L'A. conclut son pénétrant exposé, par un rapide aperçu historique (p. 161-205) qui va jusqu'à Hegel. — CR : *Nouv. rev. de théologie*, 1956, p. 664 ; *Rev. des études anc.*, 1956, 416.

F.-J. T.

255. *The Notion of Nature in St. Augustine*, par Charles Boyer, dans *Studia Patristica, Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church*, Oxford, 1955, Part II, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 175-186.

— *La Notion de Nature chez saint Augustin*, par Charles Boyer, dans *Doctor communis*, VIII, 1955, 65-76.

Y a-t-il en saint Augustin une notion fixe de la *nature* ? On en a douté sur la foi de certains textes, comme *Contra Faustum*, l. XXVI, c. 3 et *Retract.*, I, c. 15, n. 6 (et non n. 5 comme porte par erreur la note 3, p. 66), où la nature semble dépendre de la libre volonté de Dieu. Mais ailleurs, Augustin la rattache aux Idées exemplaires de Dieu et affirme que par elle chaque être a ses propriétés et activités spécifiques. La théorie des *raisons séminales* le suppose également ; car certaines de ces raisons ont pour rôle d'expliquer les faits merveilleux ou *miracles* qui requièrent une intervention spéciale de Dieu : ce qui suppose des lois fixes et normales relevant de *natures* et d'un *ordre naturel*. A cette occasion, B. donne une explication très claire de la théorie si originale du miracle selon saint Augustin, p. 71-73. Et il conclut que le saint Docteur, sans avoir explicitement considéré la distinction entre nature et surnature, pose des principes qui l'exigent, spécialement quand il affirme la nécessité de la grâce pour la vision béatifique et le don de cette même grâce fait,

soit aux anges, soit aux hommes, à leur création. Cet exposé fort clair, met en relief un aspect de la doctrine augustinienne solidement fondé sur les textes. On devra cependant le compléter par d'autres aspects, comme le fait G. de Broglie dans son *De fine ultimo humanae vitae*, Paris, 1948, (surtout App. consacré à ce problème, p. 229-238), auquel renvoie B., p. 67, note 6.

F.-J. T.

256. *Der Begrif der « natura vitiata » bei Augustin*, par Martin Strohm, dans *Theologische Quartalschrift*, 135, 1955, 184-203.

Pour saint Augustin, dit-on souvent, le mal est une privation, S. montre qu'il est aussi un « vitium » et en ce sens, une « res positiva ». Dans les œuvres anti-manichéennes, le « vice » est ce qui corrompt la nature bonne, en sorte qu'il n'y a jamais de nature mauvaise en soi. — Contre les pélagiens, saint Augustin présente le « péché originel » comme un « accident », une qualité mauvaise semblable à une maladie ou à une blessure, qui nous vient d'Adam par génération ; *dans* et *par* la substance ou nature humaine. — Cette étude, solidement documentée, fait ressortir un aspect plus positif, parfois oublié, de la doctrine augustinienne du mal. Mais elle n'exclut pas l'aspect négatif de « privation », lui aussi bien attesté (cf. par exemple, *De Civ. Dei*, XII, 8). S. ne tente pas la conciliation entre ces deux points de vue qui répondent à des problèmes différents ; mais elle est possible.

F.-J. T.

L'HOMME

257. *Die Menschenlehre Augustins*, von Alois Dempf, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, VI, 1955, 21-31.

Ce discours, prononcé au *Grabmanninstitut* de München le 16 janvier 1955, reste dans les généralités, mais en présentant l'influence de saint Augustin sous un angle original : comme celle d'un philosophe et théologien de la *liberté humaine :* C'est le thème du *De libero arbitrio*, repris et enrichi plus tard de diverses façons. Il est appliqué à l'histoire d'Augustin dans les *Confess.*, à celle du monde dans *De Civ. Dei*, avec l'idée théologique explicitée dans l'*Enchiridion*, c. 29, que le salut des âmes humaines doit suppléer la défection des démons, pour que reste au complet le nombre des citoyens de la Cité céleste. L'A. orchestre son exposé de plusieurs rapprochements et remarques qui montrent sa connaissance de l'œuvre augustinienne

F.-J. T.

258. *El hombre en San Agustin*, par Gabriel Riesco, Edic. Religion y Cultura, Madrid, 1955, 11 × 16, 266 p.

C'est le complément du dernier ouvrage de l'A. *Retorno a San Agustin*, Buenos-Ayres, (cf. *Bulletin august.* 1957, nº 702). On y trouve exposés en brefs chapitres tous les grands thèmes de l'humanisme augustinien, y compris l'aspect sociologique, en regard des principales théories modernes, à l'adresse des lecteurs de langue et de culture espagnoles pour lesquels l'A. a déjà édité en Argentine quatre ouvrages sur saint Augustin.

A. D.

259. *Santo Agostinho e a Imortalidade da Alma, originalidade da sua prova,* par J. Barbosa Pinto. dans *Revista portuguesa de filosofia,* XI, v. I, Santo Agostinho, no XVI Centenario do seu Nascimento 354-1954, 1955, 154-165.

Présentation classique du sujet, moins les références, après un exposé des positions et arguments de Platon et de Plotin, montrant comment Augustin les a profondément modifiés, et que, sans négliger les preuves immédiates, il a su procurer à l'immortalité de l'âme sa base définitive, inspirée de la notion chrétienne de Dieu.

A. D.

260. *Christianisme et culture philosophique en Gaule au cinquième siècle. Le « De statu animae » de Claudien Mamert,* par E. L. Fortin, Thèse présentée pour le Doctorat d'Université, Paris, 1955, polycopié, in 4°, 222 et 94 p. (notes).

Claudien Mamert dans la Gaule du v[e] siècle est connu par son *De statu animae,* réfutation en trois livres, de Fauste de Riez qui concluait de l'Écriture que l'âme est « corporelle ». Mais F. élargit son sujet en présentant Cl. Mamert comme le témoin de la culture philosophique en Gaule : il l'oppose au groupe marseillais de Fauste de R. pour qui la foi exclut toute philosophie et qui tenait comme suspecte l'incorporéité de l'âme parce que les païens en concluaient sa divinité. C'est donc la défense de la philosophie que prend Cl. Mamert à l'occasion d'une question spéciale sur l'âme. De là sa méthode où il recourt aux autorités philosophiques, surtout Platon, Plotin, Porphyre (dont il cite le *De regressu animae*), mais en y ajoutant les fondements scripturaires qui justifient leur doctrine spiritualiste et la rendent acceptable au lecteur catholique. F. n'analyse pas en détail le *De statu animae.* Il y montre une application des divisions courantes dans les manuels de l'époque, où l'on trouve toujours deux problèmes : *a*) l'existence de l'âme avec ses propriétés : incorporéité, simplicité, immortalité ; *b*) son union avec le corps. Le ch. II (p. 70-122) traite du 1[er], en insistant sur la conception néoplatonicienne qui fait de l'âme un pur esprit et affirme même, chez Plotin, sa *divinité.* Cl. Mamert reprend la doctrine mais en démontrant la distinction nette de Dieu immuable et de l'âme créature changeante ; et en cela il se dit le disciple de saint Augustin. Mais c'est le 2[e] problème qui est surtout développé (ch. III, p. 123-213) à cause de la théorie spécifiquement néoplatonicienne de l' « *unio inconfusibilis* » que Cl. Mamert défend entre l'âme et le corps : Voir sur ce point, *Augustinus Magister,* III (Paris, 1954), p. 371-380 : S. *Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme,* qui reproduit les p. 123-138 de la présente thèse ; et C.R., dans *Bulletin august.* pour 1954, n. 748. — F. examine aussi la théorie si originale de l'*âme, lieu du corps,* réfutation directe de ceux qui font de l'âme un corps parce qu'elle est localisée ; et aussi le problème de la séparation de l'âme et du corps où Cl. Mamert s'inspire de Porphyre pour expliquer le sens chrétien de la mort par la purification morale. — Grâce à ces points de vue plus larges, l'étude d'un auteur plutôt secondaire prend un réel intérêt. F. exagère sans doute en concluant que Cl. Mamert est « peut-être en Occident le premier philosophe chrétien au sens plein du mot (p. 215) ». Mais il a raison de souligner sa valeur de test pour connaître la culture philosophique de ce temps de transition ; et aussi pour évoquer le grand problème des rapports entre foi et raison, qui domine la pensée des Pères de l'Église et est toujours actuel comme celui de la philosophie chrétienne. Sans doute, certains points ne sont pas pleinement élucidés, en particulier le sens de l' « *unio inconfusibilis* », qui devrait s'éclairer par une analyse plus complète de la métaphysique néoplatonicienne. Mais F. a le grand mérite d'avoir

indiqué nettement la portée du problème et sa place dans l'histoire de la philosophie. — Nous pouvons annoncer la publication de cette thèse pour les premiers mois de 1959, aux *Etudes Augustiniennes* (Paris).

F.-J. T.

261. *In interiore homine habitat Veritas*, par Honoratus Tescari, dans *Latinitas*, IV, 1953, 276-278.

Augustin a dit vrai : la Vérité réside en l'intime demeure du cœur humain. Des philosophes — Épicure, Lucrèce — en témoignent, quand ils affirment, grâce aux intuitions plus profondes de la poésie, ce qu'ils ont nié comme philosophes (l'immortalité de l'âme).

A. D.

262. *O composto humano na filosofia de Santo Agostinho*, par M. F. Sciacca, dans *Revista portuguesa de filosofia*, XI, v. I, Santo Agostinho, no XVI Centenario do seu Nascimento 354-1954, 1955, 125-141.

Article publié en deux autres revues : *Studia patavina*, 1954, 211-226 ; et *Ciencia y Fe*, 10, 1954, 7-24. — Cf. *Bulletin august.* pour 1955, nº 740, dans *Rev. des Etud. august.* 1957, p. 453.

A. D.

263. *Der Leib des Menschen nach dem Zeugnis der Väter*, par Corona Bamberg, dans *Anima* (Olten), 9, 1954, 117-130.

Dans une étude qui traite du « Corps de l'homme selon le témoignage des Pères » on s'attendrait de prime abord à voir Aug. abondamment cité. En effet, à lui seul, il fournirait de la matière pour un article voire pour un livre. Cf. E. de Bruyne, *Geschiedenis van de Aesthetica, De christelijke Oudheid*, 1954, 326-436, voir *Bulletin augustinien pour* 1955, dans *Rev. des étud. augustin.*, 1, 1959, p. 49, n. 273. L'A. cherche ses témoignages de préférence dans la patristique grecque ; d'Aug. n'est cité que *sermo* 120 *in natali domini*, *Enarr. in psalm.* 37, 6 ; 44 et *De continentia*, 25.

A. d. V.

264. *The Doctrine of Man in the Early Church : an historical Approach*, par W. H. C. Frend, dans *The Modern Churchman*, XLV, 1955, 216-231.

En vue d'orienter les débats actuels sur la nature et la destinée de l'homme, l'A. veut exposer le cadre historique dans lequel la doctrine des Pères sur ce sujet est née et s'est développée. Si j'ai bien compris les considérations méthodologiques qui précèdent et suivent l'exposé proprement dit (217, 231,) l'A. pense que cette doctrine ,qu'il appelle cependant un dogme, n'a qu'une valeur très relative, étroitement liée à l'évolution des connaissances de l'homme. Il oublie les droits de la métaphysique et semble nier surtout le fond révélé qui se trouve dans cette doctrine. La théologie doit certes tenir compte du progrès des sciences biologiques et techniques, mais celui-ci ne forcera jamais à admettre, quoiqu'en dise l'A., que l'explication de la nature et de la destinée de l'homme, fût-il de l'âge de l'atome et des voyages interplanétaires, puisse se passer de « la doctrine du Logos » et « de la chute dans le péché » (231). De fait, l'A. ne présente pas ici la doctrine des Pères comme une réflexion sur une donnée révélée, mais comme une prise de position rationelle en face du dualisme gnostique (217). L'Église « parlant grec » professerait une doctrine

optimiste de l'homme, tandis que l'Église occidentale, et plus particulièrement l'Église en Afrique, aurait élaboré une conception pessimiste. De là vient que Pélage n'a pas rencontré en Orient les résistances qui l'ont fait condamner en Afrique. Dans l'histoire religieuse de l'Afrique, affirme l'A., le christianisme n'a été qu'un incident plutôt qu'une nouvelle religion, sans réussir à changer une mentalité religieuse, identique au culte de Saturne à la religion de l'Islam. Dans cette mentalité prédomine la crainte de Dieu, le dualisme et le déterminisme. La théologie d'Augustin serait le produit de cette tradition nord-africaine : sa doctrine de la grâce, élaborée en accord avec l'Église d'Afrique, en fournirait la preuve. Au fond, cette étude développe un peu plus, tout en restant encore dans des affirmations et suggestions générales, les idées que l'A. a exposées dans *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North-Africa*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, IV, 1953, 13-26. Je maintiens les réserves exprimées alors dans *Bulletin augustinien pour* 1953, dans *Revue des étud. august.*, I, 1955, 270, n. 125. La conception relativiste du dogme, dont l'A. semble ici faire profession (*supra*), explique peut-être sa tendance à exagérer des facteurs historiques, qui demanderaient d'ailleurs d'être mieux attestés par des textes.

A. d. V.

265. *La iluminación agustiniana*, par Jésùs González-Quevedo, dans *Pensamiento*, XI, 1955, 5-28.

Pour déterminer le vrai sens de la théorie de l'illumination, G. classe d'abord la *lumière*, selon Augustin, en deux espèces : la lumière qui illumine et celle qui est illuminée. Dieu seul, au sens plein, est la première ; toutes les autres, depuis celle du feu, des lampes, celle des yeux (appelés *lumina*), jusqu'à l'intelligence des hommes et des anges, reçoivent leur lumière de Dieu ; l'*illumination* est active dans la première, et passive dans la seconde espèce. L'action illuminatrice de Dieu ne se porte pas sur l'objet pour que nous le voyons, mais sur notre esprit pour que nous voyons l'objet : G. interprête ainsi *Solil.*, I, viii, 15 (cf. B.A., t. 5, p. 55) qui compare l'action de Dieu à celle du soleil ; et il justifie sa traduction par des textes parallèles (p. 8-12). En d'autres textes, affirmant que Dieu se fait voir à notre esprit, la *lumière* joue un double rôle : *actif* en Dieu, *passif* en notre vision. Cette dualité de sens dans un même contexte s'harmonise, conclut G., avec la méthode intuitive d'Augustin, et elle est la façon la plus simple d'expliquer clairement des passages à première vue difficiles. — Étude originale, bien documentée.

F.-J. T.

266. *El origen de las ideas en san Agustín y Aristóteles*, par Daniel de Cayzedo, Bogotá, Author, 1955, 219 p.

267. *Portio superior and portio inferior in the Writings of St Bonaventure*, par R. W. Mulligan, S.J., dans *Franciscan Studies*, 15, 1955, 332-349.

La doctrine bonaventurienne des deux parties de l'âme relève à la fois des traditions aristotélicienne, néo-platonicienne et arabe, mais surtout augustinienne. La terminologie varie d'après les sources : *portio* de préférence, *pars*, *facies*, *acies animae*. L'A. fait la recension de cette doctrine dans l'ensemble des œuvres du saint Docteur ; elle n'est longuement traitée que dans celles antérieures à 1257 (départ de Paris). Claire et bien menée, son étude enrichit l'histoire d'un thème antique, élaboré par Augustin, repensé, développé par Bonaventure et incorporé dans son syncrétisme. Substantiellement, Bonaventure reste fidèle à la conception d'Augustin (cf. *De Trin.* XII, 2 et XV, 7 ; *De div. quest.* 83, 46, etc. en dépend. de *Ennéades*,

IV, 8, 8) ; mais outre qu'il la complique, il la modifie sur deux points notamment. I : Pour Augustin, la partie supérieure de l'âme dont le regard fixe les raisons éternelles, est impeccable de soi ; seule la partie inférieure, proche de l'appétit, devient cause de péché en détournant de la considération de la divine Vérité. Pour Bonaventure, la partie supérieure est faillible d'elle-même, étant capable de préférer sa propre lumière et son propre bien. Mais Bonaventure n'explique nulle part clairement en quoi consiste cette lumière et ce bien propres. II : Divergence sur la nature de la science, apanage de la partie inférieure. D'accord avec Aristote, Bonaventure concède à celle-ci une véritable certitude, laquelle ne pouvant s'appuyer que sur les raisons éternelles, empiète sur le domaine de la partie supérieure ; alors que pour Augustin, il n'y a de vraie certitude que dans la raison contemplatrice de l'éternelle Vérité (sagesse). — Les précisions acquises par l'A. lui permettent de récuser une affirmation avancée de E. Gilson : St B. méconnaîtrait toute distinction spécifique entre connaissance théologique du Verbe et connaissance philosophique des idées. (*La phil. de S. Bon.* 2e éd., p. 132).

A. D.

268. *El conocimiento sensible en la doctrina de San Agustín*, par Adolfo Muñoz Alonso, dans *Revista de Filosofia*, XIV, 1955, 33-49.

Étude sérieuse, sur la base de l'ensemble des œuvres, avec fréquentes et parfois amples citations ; p. 34, la bibliographie essentielle du sujet. La critique de l'A. relève avantages et tares de la position augustinienne, en dépendance de son platonisme psychologique.

A. D.

269. *Sabiduria Agustiniana*, par Luis Farré, dans *Humanitas* (Tucuman), II, 1955, 51-109.

Dans ces trois Conférences données en 1954 à l'Université de Tucuman, F. a voulu présenter le thème de la *sagesse* comme le plus caractéristique de la philosophie augustinienne. Sa méthode, dit-il (p. 52) ne sera pas une enquête objective à travers les œuvres d'Augustin, mais un effort d'approfon issement pour « pénétrer l'esprit de la sagesse augustinienne ». — La 1re conférence (p. 51-71) étudie, comme moyen d'accès à la sagesse, la nature de l'homme : Augustin y distingue trois aspects, le corps, l'âme, l'esprit (mens) et, s'inspirant plus de saint Paul que des philosophes, il cherche le principe d'harmonie dans l' « esprit » où règne la sagesse. — La 2e conférence (p. 72-90) précise le concept de sagesse et son contenu selon Augustin. Elle n'est plus la « science universelle des choses humaines et divines » (Cicéron), ni une qualité purement spéculative. C'est la plénitude de vie spirituelle, centrée sur Dieu par l'amour et la contemplation réunis : Elle est en nous une participation de la Sagesse divine qui est le Verbe de Dieu et elle a un caractère mystique. — La 3e conférence (p. 91-109) montre le rayonnement de cette idée de sagesse à travers le Moyen Age (spécialement en saint Thomas, p. 98) jusqu'aux théologiens actuels, et aussi chez bon nombre de philosophes modernes où le courant idéaliste et existentialiste (p. 102-105) obtient une mention spéciale. — Bonne vue d'ensemble, relevée par de nombreuses comparaisons avec d'autres mouvements d'idées, surtout de philosophie, ancienne et moderne ; — sans approfondir les détails. Ainsi, rencontrant p. 79 la théorie de l'illumination, comme source de la sagesse, l'A. se rallie à l'explication de Portalier, qui est largement dépassée par les études plus récentes de E. Gilson, R. Jolivet, F. Cayré. (Cf. petite Bibliographie, p. 109).

F.-J. T.

LES SCIENCES

270. *Die Wissenschaftlehre Augustins*, par Rudolf Lorenz, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67, 1955, 29-60 et 213-251.

Il s'agit ici, semble-t-il, des *sciences* au sens moderne, complément de ce que saint Augustin appelait « sagesse ». L. en donne d'abord une vue d'ensemble, (I, p. 30-45) en signalant comme leur fondement chez Augustin la Loi éternelle et les Vérités immuables vues en Dieu. En se fondant surtout sur les premiers ouvrages : *De ordine*, II, xi, 30-xvi, 44, *De quantitate animae*, xxiii, 70 *sq.* et aussi l'œuvre douteuse *Principia dialect.*, qui lui paraît authentique (cf. p. 34, note 17) il énumère et décrit d'après Varron les multiples *sciences* qui forment les sept degrés des arts libéraux ; puis il les reprend en particulier, p. 50-60, pour en préciser les objets : domaine des sens, du visible, des faits, de l'histoire. La IIe partie étudie la science comme étape vers le savoir plénier (als Weg zum Wissen) L. y analyse les trois sources de notre connaissance : l'expérience, l'autorité, les signes. Là, il soulève une série de thèmes importants qui débordent le problème des « sciences » : la notion augustinienne d'expérience, non seulement sensible mais intelligible ; celle d'autorité humaine et divine ; les relations entre la raison et l'autorité ; la notion de *foi* augustinienne et ses rapports avec l'intelligence selon l'adage : « Crede ut intelligas » ; le problème de l'enseignement par le langage et la solution par le Maître intérieur et la théorie de l'Illumination ; la pluralité des sens de l'Écriture (cf. p. 214-242). L. traite ces problèmes avec pénétration et mesure, se fondant sur une large information et de nombreux renvois aux œuvres d'Augustin, Signalons, p. 218-221, l'examen du problème de la *règle de foi* selon Augustin : L. conclut très objectivement que, si les textes n'affirment pas la position catholique (qui met l'autorité de l'Église avant celle de l'Écriture) ils n'autorisent pas non plus l'interprétation protestante où l'Écriture est la seule régle de foi : Augustin unit indissolublement les deux, parce qu'elles se corroborent et s'incluent toujours. — Pour conclure, L. évoque la notion augustinienne de « science chrétienne » dont toute la valeur consiste à mieux faire comprendre la foi pour atteindre l'intelligence de Dieu, seul but de l'homme ; et il montre qu'elle s'harmonise avec l'estime témoignée par Augustin qui en critique seulement les défauts. — L. affirme ainsi une dernière fois l'intention qui l'a guidé au long de sa remarquable étude : mettre en lumière la valeur des « sciences » dans la doctrine de saint Augustin.

F.-J. T.

271. *Augustins Entwicklungslehre nach ihm, Thomas und heute. Zu Augustins* 1600 *jährigem Geburtstag* (13. *November* 1954), par Albert Mitterer, dans *Wissenschaft und Weltbild*, VII, 1954, p. 401-416.

272. *Die aristotelische Umdeutung der augustinischen Entwicklungslehre bei Thomas von Aquin*, (Vortrag gehalten auf der Fünften Mediävistentagung im Thomas-Institut an der Universität Köln, 6-8 Oct. 1954), par Albert Mitterer, dans *Revue des études augustiniennes* I, 1955, p. 41-53.

Les deux études traitent du même sujet, mais en ordonnant les matières un peu différemment. Quatre points s'y retrouvent : 1. Saint Augustin et saint Thomas ont la même conception de l'univers physique, ce qui exclut l'évolution généralisée au sens moderne du mot : elle ne concerne que les vivants terrestres. 2. L'explication de saint Thomas s'inspire d'une causalité *technique :* l'action de l'artisan qui transforme une matière du dehors ; celle de saint Augustin s'inspire de la *nature :* de l'action du germe qui produit par étapes un vivant complet d'où provient une

nouvelle semence. 3. Saint Thomas en ramenant la théorie des raisons séminales aux notions aristotéliciennes de matière première, pure puissance, et forme substantielle, seul principe d'activité, n'a gardé que le mot et l'a vidé de son sens augustinien. 4. Il y aurait de nos jours avantage à reprendre l'explication augustinienne, mieux adaptée aux idées modernes d'évolution. En tout cas on ne peut sans injustice accuser cette théorie de « s'opposer à la doctrine catholique, à la logique philosophie et aux faits scientifiques ». Cette dernière conclusion, simplement indiquée dans la 2e étude (p. 52-53) est développée sous forme polémique dans la 1re (p. 410-416) où M. signale, avec ses études antérieures sur le même sujet plusieurs critiques qu'on lui a adressées et qu'il met au point. Il semble bien informé des doctrines qu'il expose avec ordre et clarté ; mais il omet toute référence précise à saint Augustin (et aussi à saint Thomas, sauf trois dans la partie polémique).

F.-J. T.

273. *Geschiedenis van de Aesthetica. De christelijke Oudheid,* par Edgar DE BRUYNE, Philosophische Bibliotheek, Standaard-Boekhandel, Antwerpen-Amsterdam, 1954, 21 × 16, 456 p.

Le dernier chapitre (p. 326-456) de cette « Histoire des théories esthétiques dans l'Antiquité chrétienne » est consacré à saint Augustin. L'A. y étudie l'évolution des théories esthétiques d'Augustin en suivant de très près le texte même de ses écrits. Je n'ai relevé que 6 auteurs modernes auxquels l'A. se réfère ; encore ne le fait-il qu'incidemment, même à l'étude de Svoboda, *L'esthétique de S. Augustin et ses sources*, Brünn, 1933, L'ouvrage de Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* est cité plus souvent, surtout pour l'organisation des disciplines. La fidélité aux textes est le premier grand mérite de cette étude. Un autre mérite est le souci constant de décrire l'évolution de la pensée esthétique d'Aug. dans le cadre de son évolution intellectuelle générale. Il en marque bien les étapes et les diverses influences, qui décident d'un constant progrès du sensible vers le spirituel, du spirituel néoplatonicien vers le spirituel biblique, plus équilibré dans sa valorisation du corporel. L'A. a bien remarqué que la doctrine esthétique d'Augustin est fondamentalement dépendante de sa conception générale de Dieu, de l'homme et du monde, et c'est pourquoi elle est une des voies par laquelle Augustin veut atteindre la vertu morale et plus encore cette sagesse, qui atteint à travers la beauté temporelle la beauté éternelle de Dieu. Il serait souhaitable que les richesses de cette étude fussent mises à la disposition d'un plus large public dans une langue plus universellement comprise.

A. d. V.

LIBERTÉ

274. *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin.* par Georges DE PLINVAL, dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 345-378,

Voici l'esquisse d'une synthèse de la doctrine de saint Augustin, en 18 points, sous l'angle du problème de la liberté humaine. P. remonte à la solution manichéenne, puis platonicienne, corrigée par l'expérience de la conversion et décrite dans les *Confess.*, sous l'image du *poids* qui, d'après P., maintient l'initiative du vouloir. (§ 1-5), Ensuite, l'étude de saint Paul met en relief l'action de Dieu et l'entreprise de la grâce (§ 6-7) ; mais toujours, sous cette action Augustin affirme une part active de notre moi libre : le § 8 donne des textes décisifs : *De peccat. remiss.*, II, 6, *In Io. Evang.*, tr. IV, 7, *De gratia Chr. et pecc. orig.*, 1, 7, *Serm.* 333, I ; et le § 9, tout en notant la défaillance du péché, rappelle la doctrine de la parfaite liberté,

fruit de la grâce, en citant *Epist.* 157, n. 8 : Voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior, tanto autem sanior quanto divinae misericordiae gratiaeque subiectior. Mais P. n'approfondit pas cette dépendance si originale où la liberté s'épanouit au lieu d'être limitée : elle résoudrait cependant, semble-t-il, l'opposition évoquée p. 160 entre les diverses affirmations d'Augustin, et qu'on retrouve p. 377 (conclusion) entre *liberté* et *autonomie* selon Augustin. — Pour achever sa synthèse, P. aborde le mystère de la prédestination (§§ 11-16) où Augustin affirme toujours son respect pour la liberté ; mais, en théologien, il se met au point de vue de Dieu, et, tout en faisant ressortir sa bonté miséricordieuse pour les élus à qui la grâce assure la pleine liberté, il se soumet humblement dans l'obscurité de la foi à l'infinie justice divine. Ici P. hasarde, pour expliquer « la prédestination dans ses rapports avec les mérites véritables des âmes » (p. 373-374) une hypothèse originale, mais qui n'est pas sans difficulté, quand elle étend la responsabilité au-delà de la conscience. La conclusion souligne donc avec raison l'élargissement du problème de la liberté imposé par le point de vue théologique et polémique d'Augustin qui voulait avant tout maintenir la foi contre l'hérésie. Il faut en tenir compte pour apprécier le mérite de cet « *essai philosophique* » de synthèse.

F.-J. T.

275. *La libertad en San Agustin*, par Adolfo Muñoz Alonso, dans *Revista Calasancia*, I, 1955, 127-136.

Rapide synthèse de la théologie d'Augustin sur la liberté : existence, nature, rôle, grandeur, nature et liberté, grâce et liberté, approfondissement des conceptions d'Augustin lors du pélagianisme ; sans citation des textes ni références aux œuvres.

A. D.

276. *Las pasiones en la Concepción agustiniana de la vida espiritual*, par Segundo de Jésús, dans *Revista de espiritualidad*, XIV, 1955, p. 251-280.

Pour déterminer la pensée augustinienne au sujet des *passions* et de la *perfection*, l'auteur, précise d'abord que la passion apparaît le plus souvent chez Augustin comme un mouvement désordonné, contraire à la raison ; mais il faut distinguer la passion tendance (en acte 1er) qui peut être bonne en soi, et l'acte passionnel (acte 2d), défini comme un désordre moral, surtout quand il s'identifie à la concupiscence opposée à la charité. Pour serrer davantage son sujet, l'auteur introduit une autre distinction entre perfection *morale* et perfection *psychologique*, qui n'est pas fort claire, d'autant que saint Augustin lui-même, n'en parle pas. Or la perfection morale serait compatible avec la passion à condition de combattre celle-ci sans jamais y consentir ; cela du moins ici-bas, car au ciel, les deux perfections, morale et psychologique, sont identiques. Cette dernière serait l'*apatheia*, non au sens stoïcien qui détruit toute passion, mais au sens de la pleine domination de la raison sur toute passion même en son premier mouvement. — Cette étude marque un louable effort d'objectivité en un sujet fort complexe. Pour dissiper ce qui y reste d'obscur, il faudrait tenir compte de la psychologie d'Augustin, pour qui l'âme n'est jamais passive à l'égard du corps (l'auteur touche ce point, p. 255, en citant *De Civ. Dei*, XIV, c. 5 ; mais en passant) ; et surtout il faudrait rattacher la notion de passion à la théorie des *deux amours* opposés (charité — concupiscence), qui luttent en chaque homme et ont bâti deux cités. Cf. sur ce point, F.-J. Thonnard, *La vie affective de l'âme selon S. Augustin*, dans *Année théol.*, XIII, 1953, p. 33-56.

F.-J. T.

MORALE

277. *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*, von Johannes MESSNER, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München, 1954, 23 × 15, 681 p.

Dans cette belle synthèse de morale, personnelle, sociale et culturelle, faite du point de vue de la philosophie chrétienne, M. se réfère souvent aux positions modernes, spécialement de Kant, Newman, Max Scheler, et aussi Heidegger, Bergson, etc. ; mais il se fonde d'abord sur les principes de saint Augustin et de saint Thomas, en une matière où les deux grands docteurs sont régulièrement d'accord. Citons, pour saint Augustin : l'importance de la conscience, p. 46, comme voix de Dieu, p. 139 et 142 ; la loi naturelle, p. 170, et l'ordre moral, p. 83 (selon *De libero arbit.*, III, 44) ; la nature du bien et du mal, p. 150, 168, 238 ; le rôle de l'amour, p. 200, de l'humilité, p. 301 et de la piété, p. 302. L'influence d'Augustin sur la culture chrétienne est évoquée, p. 383-385 ; cependant, la dernière partie consacrée à la civilisation, « *Kulturethik* », p. 345-630, n'est plus guère orientée que vers les problèmes modernes.

F.-J. T.

278. *The Christian Ethic*, par Thomas J. BIGHAM and Albert T. MOLLEGEN, dans *A Companion to the Study of St. Augustine*, Oxford University Press, New-York, 1955, 371-397.

Les auteurs exposent : 1° la solution chrétienne, d'après Augustin, du problème classique de la morale ; 2° les réserves qui s'imposent concernant maints éléments de provenance platonicienne ; 3° la notion chrétienne du mariage (si la doctrine du mariage est chrétienne, celle du sexe l'est-elle au même degré ?) ; 4° les chrétiens dans l'État. — En somme, morale de synthèse dans laquelle la vigilance des auteurs relève toute rémanence de néo-platonisme, apport non scriptuaire : notion du corps, du péché, de l'amour, de la vertu, classification des vertus.

A. D.

279. *Christian Ethics and Moral Philosophy*, par George F. THOMAS, Ch. Scribner's Sons, New-York, 1955, 22 × 14, 539 p.

Un postulat légitime sous-tend la conception de l'ouvrage : entre christianisme et humanisme, morale chrétienne et éthique philosophique, il ne peut y avoir désaccord. Aussi, dans l'exposé comme dans le plan, les recoupements sont constants, il y a mutuel éclairage et réciproque confirmation. La foi obtient la priorité ; c'est elle qui fonde les principes, trace la voie et conduit au terme. Tous les grands problèmes moraux, privés et sociaux, sont présentés à la double lumière biblique et philosophique. Ces deux sources de la morale font l'objet du chapitre final : *Foi et Raison en Ethique*. Le ressourcement chrétien est aussi patristique, et nous devons relever combien St Augustin est fréquemment invoqué et cité, de préférence dans les questions délicates de la liberté et de la grâce. Tout en rendant hommage aux appréciations compréhensives et bien informées de l'A., de confession protestante, nous ne nous étonnons pas que sur certains points il lui arrive de rester en deçà de l'interprétation catholique d'Augustin, notamment sur la prédestination, qui pour lui est suppressive de la liberté. Nous touchons ici à « la ligne de démarquation », celle d'un Dogme antérieur à toute morale.

A. D.

280. *Saint Augustin et les valeurs humaines*, par Ph. Delhaye, dans *Mélanges de science religieuse*, XII, 2, 1955, 121-138.

Saint Augustin établit dans le *De beata vita*, qu'il n'y a pas de bonheur en dehors de la vision de Dieu. Mais il adoucit son absolutisme dans la *Cité de Dieu :* les vertus des anciens Romains et la paix de cette terre y sont présentés comme de vraies valeurs ; et la Cité de Dieu elle-même, en pèlerinage sur terre « use de la paix de Babylone » comme d'un bien commun des hommes auquel elle peut participer. Ces deux aspects, conclut D., donnent l'impression qu'Augustin n'a pas synthétisé parfaitement sa doctrine (p. 137) : le moraliste rigide, en lui, s'oppose à l'humaniste, conscient des valeurs humaines. — Cette *impression* dirons-nous, semble résulter d'une enquête incomplète et superficielle. D. interprète le *De beata vita* comme s'il niait toute valeur humaine et excluait tout bonheur légitime hors de Dieu ; mais il traite seulement de la *Béatitude* ou fin dernière qui doit même, comme le précisent les *Révisions* (cf. B.A., t. 12, p. 281) être placée dans l'autre vie, au ciel : Dieu seul est le Bien suprême dont il faut « *jouir* », en *usant* bien de toutes les autres « valeurs » très réelles, mais à leur rang. Cette dialectique *frui-uti*, développée dans le *De doctrina christiana* (et à laquelle se réfèrent sans cesse les beaux textes de la *Cité de Dieu*, l. V, XV et XIX cités par D. qui en a fort bien saisi la valeur) synthétisent parfaitement la morale augustinienne. Quant au problème des vertus des païens dont la solution trop sévère d'Augustin serait due, selon D., à des principes théologiques trop étroits, il faudrait pour l'apprécier équitablement et en reconnaître le réel optimisme, un examen plus approfondi.

F.-J. T.

281. *Ordo amoris. Zur augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen*, par Norbert Hartmann, dans *Wissenschaft und Weisheit*, XVIII, 1955, 1-23 et 108-121.

Cette définition augustinienne de la vertu : *Ordo amoris* (*De Civit. Dei*, XV, 22) est ici largement développée comme thème central d'une morale complète. Au sens positif (Ire partie), l'*ordre de l'amour*, grâce à une définition très large, peut établir, objectivement, une hiérarchie de tous les êtres créés ; et, subjectivement, par la réaction de notre volonté libre, il détermine les règles de la morale. — Au sens négatif (IIe partie), le mal n'est pas l'absence d'amour, mais un amour mal ordonné qui entraîne la corruption du cœur et de l'esprit en préférant la créature à Dieu et aboutit par l'amour de cet ordre perverti à la conscience erronée. — H. développe cette large synthèse, non en se référant aux œuvres d'Augustin, mais plutôt en comparant sa doctrine aux théories modernes (de Nic. Hartmann et Max Scheler surtout). Il montre en terminant que l'idée augustinienne d'*ordre*, donne un sens philosophique à la morale théologique qui cherche sa norme suprême en Dieu ; et rejoint les recherches phénoménologiques de la Morale des valeurs. Certains développements (par ex., p. 18 : allusion à une *non distinction réelle* entre faculté de vouloir et de connaître), appartiennent à l'école augustinienne franciscaine plutôt qu'à saint Augustin lui-même. Mais l'ouverture aux courants modernes fait l'intérêt de l'exposé.

F.-J. T.

282. *Ὁ ἅγιος Αὐγουστῖνος καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς Θρησκείας*, par *Εὐαγ.* ΘΕΟΔΩΡΟΥ dans *Ἐκκλησία*, XXXII, 1955, 21-23, 50-53, 77-79, *(à suivre)*.

Sous-titre : L'enseignement de saint Augustin en rapport avec les problèmes fondamentaux de la philosophie de la Religion.

TEMPS

283. *Mémoire et durée*, par M. Moreau, dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 239-250.

Selon saint Augustin, la mémoire est une force spirituelle de l'âme, capable d'agir sur le temps, celui-ci n'étant, hors de nous, qu'un *passage :* ce qui vient d'un passé qui n'est plus et va vers un avenir qui n'est pas encore. Pour lui donner une *durée* authentique, la mémoire retient son mouvement, le fixe en son présent spirituel, l'étend en arrière par le souvenir, en avant par le « projet », comme le montre en particulier l'analyse de l'audition d'un vers (*De musica*, l. VI) ou d'une mélodie (*Confess.*, l. XI, c. 18). Enfin, elle nous oriente vers l'*éternité* dont participe la durée temporelle. — Cet exposé clair et pénétrant est appuyé de nombreuses citations augustiniennes.

F.-J. T.

284. *El tiempo en San Agustín como eje de la vida mental*, par Juan Zaragueta, dans *Revista de Filosofía*, XIV, 1955, 23-31.

Simple exposé de la doctrine augustinienne du temps, sur la base des 31 chapitres du Livre XI des Confessions, sans autres références.

A. D.

285. *O tempo e a História em Santo Agostinho*, par Maria Manuela Saraiva, dans *Filosofia* (Lisboa), 2, 1955, 1-19.

Cette brève synthèse met en œuvre les vues de J. Guitton, O. Cullmann, E. Brenner, sur le temps, ainsi que celles de K. Jaspers, H. I. Marrou, J. Daniélou sur l'histoire et le temps de l'histoire, en vue d'une présentation générale de la pensée d'Augustin, maintenue au plan d'une théologie de l'histoire. Elle en montre la cohérence et l'actualité, sans pourtant établir la comparaison avec les théories modernes.

A. D.

286. *Time and Contingency in St. Augustine*, par Robert Jordan, dans *The Review of Metaphysics*, VIII, 1955, 394-417.

Présenté d'abord en mars 1954 à la *Southern Society for Philosophy of Religion*, cet article nous donne un excellent chapitre d'ontologie augustinienne, à partir de la notion de temps. L'A. reprend pas à pas les analyses du Livre XII des Confessions, pour en dégager — et c'est l'intérêt de son travail — le riche fond métaphysique qu'il recèle. Dépassant Aristote, pour qui le temps n'est qu'une catégorie physique, Augustin saisit dans la structure du temporel l'essentielle relativité du créé ; il jette ainsi les fondements d'une théodicée.

A. D.

HISTOIRE

287. *Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino*, par Paolo Brezzi, dans *Augustiniana*, Napoli a S. Agostino nel XVI Centenario della nascita, Instituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli (1955), 159-173.

— *Idem*, dans *Revue des études augustiniennes*, 1, 1955, 149-160.

L'histoire comme récit véridique des événements passés a sa valeur : Augustin le reconnaît et il l'a même pratiquée en précisant d'après de solides documents les origines du schisme donatiste. Mais il la met comme science à un rang inférieur et lui préfère la sagesse, fondée d'abord sur l'Écriture sainte. A cette lumière révélée, il a saisi et montré l'*ambivalence du temps* (Marrou) : à la fois, l'intention divine de conduire les hommes au ciel, à travers leur histoire, — et la nécessaire réponse toujours libre, des nations qui se divisent en deux cités adverses. C'est pourquoi, note B. justement, Augustin n'a presque rien dit sur le développement culturel de l'humanité : on doit sur ce point compléter ses vues, par ailleurs si profondes, sur le sens de l'histoire.

F.-J. T.

288. *La concezione della Storia nei Padri prima di S. Agostino*, parte prima, par Antonio Quacquarelli, Ediz. Scientifiche Romane, Roma, 1955, 24 × 17, 199 p.

L'A. s'est placé d'emblée au plan théologique d'Augustin historien. Son travail est contribution à l'histoire de la formation et des premiers développements de la théologie de l'histoire, en même temps qu'à celle des antécédents et des sources du *De civitate*, en direction duquel il est nettement orienté. St Justin marque l'éveil de l'idée : saisie d'une continuité ; liberté et universalité du peuple nouveau. Irénée amorce la description des étapes. Pour Tertullien, une force interne propulse la marche de la communauté chrétienne. Avec Cyprien, Arnobe, Lactance l'accent est mis progressivement sur un dualisme qui trouve son expression majeure avant Augustin dans « l'Église bipartite » de Ticonius. (Voir aussi les vues de Minutius-Félix, d'Ambroise et de Jérôme). — Un premier dégagement est toujours tâche délicate ; il reste assurément des mises au point à effectuer dans cette longue et méritoire prospection. Elle rassemble un précieux matériel de textes, souvent cités. Les références et les suggestions de l'A. très au courant de la littérature ancienne et moderne du sujet, enrichissent incontestablement son ouvrage.

A. D.

289. *Logica della storia in S. Agostino*, par Costante Scarpellini, dans *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, XLVII, 1955, 257-259.

Dans la « philosophie de l'histoire » que nous présente saint Augustin, il y a implicitement une *logique :* Pour la dégager, S. s'en réfère à l'ouvrage de G. Amari, *Il concetto della storia in S. Agostino* (cf. *Bull. aug. pour* 1951, n. 343, *An. Théol. aug.*, 1952, p. 382-383). Selon lui, Augustin y propose trois catégories logiques : l'une *dialectique*, fondée sur les deux amours opposés qui batissent les deux cités ; l'autre *pédagogique*, à l'école de la divine Providence ; la troisième *esthétique*, où le déroulement de l'histoire participe à l'Un, au Vrai, au Bien qui est Dieu : et il use de ces procédés sans nuire à la réalité des faits. — Vues intéressantes, trop sommairement indiquées.

F.-J. T.

290. *San Agustin, padre de la filosofia de la historia*, par Gabriel Riesco, dans *Universidad Pontificia Bolivariana* (Meddellin), 20, 1954, 3-12.

291. *Le Vie della Storia*, par Aldo Ferrabino, coll. Itinerari, Sansoni, Firenze, 1955, 21-14, 241 p.

L'A. brosse en quelques fresques alertes et vivantes une présentation de l'histoire universelle, série de crises à peine comparables à la nôtre, mais qu'elles peuvent

contribuer à éclairer. Après cette sorte de problématique, une seconde partie résout les antinomies et propose les solutions, qui toutes confluent en l'unique solution apportée par l'Homme-Dieu. Au terme de son enquête, le message de l'A. rejoint celui même d'Augustin, de son œuvre et de sa vie. Il y a chez lui assurément une philosophie de l'histoire, mais subsumée dans une théologie. Il y a davantage : le saint qu'il fut nous invite à passer à la *Religione della Storia* (p. 129) que doit être le christianisme de notre époque.

A. D.

292. *Las coordenadas de la Historia Universal en la historiología de San Agustin*, par Pedro de Leturia, dans *Contribución Española a una Misionologia Agustiniana*, Burgos, 1955, 51-67.

Trois points sont développés : I. C'est le christianisme qui a fondé l'histoire : Tandis que les anciens concevaient le mouvement du monde sous forme de retours cycliques éternels, la Bible donne à l'histoire un point de départ dans la création suivie du péché, et un but définitif dans le Jugement dernier suivi du ciel ou de l'enfer. Tel est le plan même de la Cité de Dieu. — 2. Pour le réaliser, saint Augustin ne prend pas comme « cadre chronologique » celui d'Eusèbe, fondé sur les quatre Empires de Daniel, mais celui des six âges du monde, qui marquent l'évolution de la Cité céleste mêlée ici-bas à la cité terrestre ; sa part dans l'élaboration de cette chronologie est surtout sa conception très ferme du 6e âge du monde (de J.-C. à la fin), comme une période indéterminée dont on ignore absolument si elle sera courte ou longue (cf. *De Civ. Dei*, XVIII, c. 53 et *Epist.* 199, surtout n. 47-49). L'A. fait ressortir l'excellence de cette position qui garde aujourd'hui encore toute sa valeur à la doctrine historique d'Augustin. 3. Cette doctrine peut se résumer en trois lois : a) celle de la lutte entre le bien et le mal : b) celle du progrès social qui pousse les hommes à s'organiser en familles et en peuples par toute la terre : c) celle de la tendance invincible des peuples vers la paix, qui se traduit dans la Cité céleste par la *jouissance* de Dieu seul et l'*usage* ici-bas de la paix terrestre (frui-uti).

F.-J. T.

L'ÉTAT

293. *Agostino e lo Stato romano*, par Quinto Tosatti, dans *Studi romani*, III, 1955, 512-547.

C'est la conférence donnée par l'A. aux « Corsi superiori di Studi romani » à l'occasion du 16e centenaire de la naissance de saint Augustin. Elle résume sa doctrine politique d'après le *De civitate*, et à la lumière des solutions qu'il adopta lors de ses difficultés avec le pouvoir civil.

A. D.

294. *Augustinus—Schöpfer einer Staatslehre ?*, par Johannes Spörl, dans *Historisches Jahrbuch*, 74, 1955, 62-78.

Augustin est-il le créateur d'une doctrine de l'État ? L'A. répond par un non catégorique. La *Cité de Dieu* ne comporte pas de doctrine politique, mais présente une spéculation historique à tendance apologétique. L'A. pense qu'Aug. a emprunté l'idée de deux cités opposées à Tyconius — les recherches récentes sont moins affirmatives — et que dans l'élaboration de cette opposition Aug. se laisse guider inconsciemment par le dualisme cosmique manichéen, dont il n'aurait jamais pu se

défaire complètement. Cependant l'État n'est pas présenté par Aug. comme une réalité en principe mauvaise ; le choix de ses exemples historiques et la manière de les présenter peuvent donner l'impression qu'il condamne comme mauvais tout état temporel. Il est certain qu'Aug. se distingue de la tradition ecclésiastique par son attitude négative en face de l'empire romain. Dans la *Cité de Dieu* il y a de nombreuses imprécisions qui peuvent donner le change et ont été de fait exploitées contradictoirement dans les siècles postérieurs. L'A. remarque très justement que pour se faire une idée correctement nuancée de la conception de l'État chez Aug. il faut corriger le *De civ. Dei* par ses autres écrits, spécialement par ses écrits antidonatistes ; ce qui correspond à la remarque de Marrou au congrès augustinien de 1954 : *Augustinus Magister*, III, 1955, p. 196.

A. d. V.

295. *Lo stato nella concezione di s. Agostino*, par Ugo Mariani, dans *Augustiniana*, Napoli a S. Agostino nel XVI centenario della nascita, Instituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli (1955), 175-190.

L'identification de l'État avec la cité du diable (comme celle de l'Église avec la Cité de Dieu) défendue par plusieurs auteurs, surtout allemands, au XIXe siècle (cf. références p. 181-182, note 2) est une erreur d'interprétation ; car on trouve dans la *Cité de Dieu* et dans les autres œuvres de saint Augustin les principes d'une solide théorie de l'État chrétien et des droits naturels de tout État terrestre. M. le montre avec force, appuyé sur de nombreux textes augustiniens.

F.-J. T.

296. *Puntos de vista agustiniana sobre el Estado*, par Roman Orbe Garicano, dans *Scriptorium Victoriense*, 2, 1955, 5-32.

297. *Augustine's Political Realism*, dans *Christian Realism and Political Problems*, par Reinhold Niebuhr, Faber and Faber, London, s.d., (1953-54), 9e Essai, p. 114-139.

Ce recueil d'Essais a été publié pour la première fois en 1953 chez Scribner's, New-York. Théologien luthérien, Niebuhr est en Amérique le promoteur d'une « Realistic Theology », dont l'idée centrale, inspirée de Luther, est l'affirmation du péché dans l'homme même justifié, et son application à la vie collective. Il considère Augustin comme le premier « réaliste » de l'histoire de l'Occident et se réfère volontiers à ses œuvres. Pour l'analyse de cet Essai dans le contexte de la « théologie réaliste » de Niebuhr nous renvoyons à l'étude de G. P. Vignaux, *Référence à saint Augustin chez Reinhold Niebuhr*, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 1121-1128 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 329 dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, p. 95. Niebuhr semble croire qu'Augustin conçoit les deux cités uniquement comme des entités collectives sans admettre que le conflit entre les deux amours se joue d'abord dans l'âme individuelle (p. 131). Ceci est inexact. C'est le choix de chaque individu qui détermine son appartenance à l'une ou à l'autre cité et c'est sur le comportement de l'individu que la cité est jugée : *De Civ. Dei* 4, 3, cf. aussi *Enarr. in ps.* 9, 8. En plus Aug. est bien conscient du conflit même dans l'âme du juste : cf. *Confess.* livre X, en entier. Mais ce conflit ne peut être transféré au thème luthérien de *justus et peccator simul*, de la simultanéité de l'état de pécheur et de l'état de juste dans un même individu. Pour Augustin ces états sont successifs et exclusifs et c'est précisément ce qui rend la condition humaine

si tragique. On touche ici au cœur du problème de la grâce dans sa totalité. Reprocher à Augustin qu'il n'est pas d'accord avec Luther est indécent, le constater est nécessaire.

A. d. V.

298. *Antologia de Textos latinos*, I : *Los fundamentos de la Moral y del Derecho*, par Alfonso Navarro Funes, Universidad de Granada, 1954, 21 × 16, 301 p.

L'Introduction elle-même de l'ouvrage : *Sanctitas legum et juris periti munus*, est faite d'extraits de Louis Vivès. Il est regrettable pour un ouvrage de cette sorte que chaque tome n'ait pas sa table des auteurs et des œuvres cités. Saint Augustin est largement mis à contribution, concernant les grands thèmes : Providence, Bien suprême, Ordre moral, Prudence, Justice, Droit, Loi éternelle et naturelle, d'après surtout le *De ordine*, le *De libero arbitrio*, le *De beata vita* et le *De natura boni*, outre le *De civitate Dei*. Chaque extrait est introduit par une brève explication (en espagnol).

A. D.

299. *Jus Naturae (Lecciones de Catedra)* par Eustaquio Galán y Gutiérrez, Una introducción al estu io del derecho natural. A tenor de la fuentes. Con especial atención al pensamiento jusnaturalista español del siglo XVI. Desde el punto de vista de la actual filosofia de la historia. Y según la concepción cristiana del mundo y de la vida. Meseta, Valladolid, 1954, 22 × 16, xvi-652 p.

Ce volumineux traité s'inspire de l'histoire de la philosophie pour étudier le droit naturel, principalement dans ses rapports avec l'État. Le ch. IV, p. 107-160 est consacré à saint Augustin : il en présente d'abord la philosophie en général, comme centrée sur le moi pensant (d'où une comparaison avec Descartes), mais en fondant finalement la vérité sur Dieu. On arrive ainsi à la loi éternelle, identifiée avec Dieu, à la loi naturelle qui en dépend, innée et immuable ; et aux lois temporelles qui sont des applications variables. G. en recueille les traits en divers ouvrages d'Augustin : le *De libero arb.*, *De ordine*, *De Trinitate*, etc. Mais il insiste surtout sur les rapports du droit avec la société : Il examine, d'après *De Civit. Dei*, XIX, c. 21 et 24, les deux définitions proposées de la République, la 1re fondée sur la justice, la 2e, sur l'amour d'un bien commun ; certains en ont conclu que la société civile pour Augustin était l'œuvre du diable (Gierke, Gellinek, A. von Müller, J. F. Stahl). Mais pour d'autres, saint Augustin reconnaît la légitimité du pouvoir ci il : G. cite Reuter, Carlyre, O. Schilling, E. Troeltsch, Holschtein, Dempf, Baumgartner, Messer, Battaglia, etc., et appuie leur opinion de larges citations de la *Cité de Dieu*. Étude intéressante. mais fragmentaire.

F.-J. T.

INFLUENCES

300. *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, par Fernand Van Steenberghen, Nelson, Edimbourg, 1955, 22 × 14, 115 p.

Ces conférences données à la Faculté de Philosophie scolastique de Belfast reprennent les matières traitées par l'A. dans *Le mouvement doctrinal du* ixe *au* xive *siècle* (Hist. de l'Église, Fliche et Martin, t. 13) mais avec des précisions nouvelles sur les points qui donnèrent lieu à discussion depuis 1951 : unité de la scolastique, influence respective de l'aristotélisme, du néo-platonisme, de l'avérroïsme, scolastique et christianisme... On sait tout le profit qu'on peut en tirer pour la connaissance de l'augustinisme médiéval en toutes ses orientations

(cf. *L'Année Théol. august.* 1952 ; p. 265-6). On trouvera d'abord un historique : les étapes, jusqu'en 1940, de l'interprétation du XIIIe siècle. Puis l'organisation des études et ses répercussions sur le mouvement philosophique ; la présentation de « l'aristotélisme éclectique » (1200-1250). En réponse aux critiques adressées par E. Gilson, la position de saint Bonaventure — aristotélisme augustinien — est longuement examinée. Est justifié de même « l'aristotélisme radical et hétérodoxe » de Siger de Brabant. La condamnation de 1277 est analysée dans sa signification précise et ses effets.

301. *The Age of Belief, The Medieval Philosophers,* selected, with Introduction and interpretive Commentary, par Anne FREMANTLE, The Mentor Philosophers, The New American Library, New-York, 1955, 4e éd. 1958, 18-11, 218 p.

L'A. a déjà étudié la pensée du Moyen Age à travers la question des universaux dans un précédent ouvrage. Elle retrace ici en son ensemble la philosophie de « l'âge de la foi », telle que la représentent dix des plus grands auteurs ou des plus grandes synthèses médiévales. En tête (pp. 23-53) vient saint Augustin « comme assurant le départ de la philosophie du Moyen âge ». L'exposé de ses idées maîtresses, au moyen surtout d'extraits de ses écrits, relève avec complaisance tout ce qui en elles coïncide avec la pensée moderne philosophique et scientifique (cf. p. 34 : Augustine approach to what is today called the « space-time continuum »).

302. *Metaphysische Hintergründe des spätscholastischen Naturphilosophie,* par Anneliese MAIER, edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1955, 25 × 17, 405 p.

On trouve au c. II (Das Zeitproblem) une étude sur la *réalité du temps*, p. 47-64 qui montre la doctrine de saint Augustin (*Confess.*, XI, surtout c. 14) reprise, interprétée ou critiquée par les scolastiques du XIII-XVe siècle, d'après leur théorie de l'acte et la puissance. Henri de Gand, en son *Quodlibet* III, q. II, tenu en 1279, oppose la solution augustinienne (le temps est dans l'âme) à celle d'Aristote (il est dans la nature). Cependant les scolastiques défendent la réalité objective du temps : les uns la fondent sur l'instant présent qui lie les parties du temps (école franciscaine, Card. Vitalis de Furno, Baconthorp, le scotiste Jean Marbres et aussi Giles de Rome) ; l'école dominicaine s'inspire d'Aristote et met la réalité du temps dans celle du mouvement, acte incomplet (cf. S. Thomas, *Comment.* des *Physiques* ; Hervé de Nédellec, Durand de S. Pourçain). Mais pour tous ces auteurs, le texte de saint Augustin n'est qu'un point de départ : c'est le problème en lui-même qui les intéresse et ils cherchent la solution dans les rapports du temps et du mouvement (cf. § II, Zeit und Bewegung, p. 65-91) ; mais ils ne font plus appel à Augustin. — Celui-ci, pourtant, a vu cet aspect du problème : cf. *De Genesi ad lit.*, V, v, 12 ; *De Civ. Dei*, XI, 5 et XII, 15 : le temps, dit-il, a été créé avec le mouvement. L'ouvrage de M., très documenté, éclaire bien le sens de l'influence augustinienne. — CR. *Riv. di phil. néo-scol.*, 1957, 553.

F.-J. T.

303. *El retorno a San Agustín y la idea de una filosofía nueva,* par Angel C. VEGA, dans *Revista de Filosofía,* XIV, 1955, 51-121.

L'A. reprend dans cet article le thème de sa communication au Congrès augustinien, cf. *Augustinus Magister* I, 389-402, et *Bulletin augustinien*, 1957, nº 374, ainsi que d'un travail antérieur, cf. *Ibid*, nº 546. Il nous donne sa pensée définitive et complète dans une présentation d'ensemble faisant leur part à tous les problèmes afférents : domaine de la philosophie, scolastique et philosophie moderne, augus-

tinisme et thomisme, religion et philosophie, science et sagesse, philosophie de l'âme et philosophie de l'être, essence et existence..., en direction de « la philosophie nouvelle », de forme et d'esprit augustiniens.

A. D.

304. *Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine*, par F.-J. Thonnard, dans *Revue des Etudes augustiniennes*, 1, 1955, 69-80.

L'influence d'Augustin est surtout remarquable dans le courant des philosophies de l'esprit. Un renouveau métaphysique, en direction et de Dieu et de l'âme, s'y manifeste, s'inspirant de l'illumination augustinienne qui est présence à soi-même et à Dieu (F. Sciacca). Chez L. Lavelle, « expérience fondamentale », « présence totale » et « participation » évoquent les thèmes majeurs de l'augustinisme. Le personnalisme de L. Stefanini résout le dilemme raison ou personne en revenant à la synthèse vivante d'Augustin. — Pour les existentialistes comme pour Augustin, le problème philosophique est dialectique de l'existence. La « primauté de l'amour » de Max Scheler, la « foi philosophique » de Jaspers, le « recours à la foi » de Carlini s'apparente it nettement à l'augustinisme. — Le courant des philosophies scientifiques, plus indépendant d'Augustin, n'en subit pas moins son ascendant en deux domaines : psychologie, sociologie et histoire. Les analyses augustiniennes de la vie profonde complètent et orientent celles de la psychanalyse freudienne. Les théories modernes du temps s'éclairent à celle d'Augustin qui en synthétise les aspects physique et psychologique, personnel et social.

A. D.

305. *Sant'Agostino e lo spiritualismo cristiano*, par G. Bortolaso, dans *La Civiltá Cattolica*, CVI, 1955, 408-417.

L'article reproduit la communication donnée par l'A. au Congrès italien de Philosophie (Rome, 20-23 octobre 1954) et publié dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954 (p. 263-270). Cf. *Bulletin august.* 1954, p. 790.

A. D.

306. *The significance of St. Augustine today*, par Daniel D. Williams dans *A Companion to the Study of St. Augustine*, Oxford University Press, New-York, 1955, 3-14.

D'après l'A., professeur de théologie à l'Université de Chicago, Augustin nous intéresse aujourd'hui au triple plan : *critique*, il croit à la raison soumise à la foi ; *éthique :* il ne croit pas au pouvoir de la liberté affranchie de la grâce ; *métaphysique :* pour lui, pas d'intelligibilité du monde hors de sa référence à Dieu.

A. D.

VI. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

FOI ET RAISON

307. *Der Glaubensbegriff des Hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, par P. Magnus Löhrer, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 21 × 15, 280 p.

Augustin a d'abord vécu, avant de les enseigner, les divers aspects de sa doctrine de la foi. L. le montre en retraçant avec grande précision chronologique les étapes

de la vie d'Augustin, depuis la lecture de l'Hortensius, le passage au Manichéisme, jusqu'à la conversion au jardin de Milan : Ses analyses pénétrantes et ses conclusions modérées, tout en excluant la position radicale d'Alfaric, améliorent celle de Ch. Boyer, en un sens proche des opinions de P. Courcelle, bien qu'elles semblent ignorer les nouvelles précisions de ce dernier (après 1953). Le témoignage de *Confess.* VI, 5, 7, n'a pas la valeur décisive que lui donne C. Boyer et le véritable acte de foi ne vient qu'après la lecture de Plotin (p. 50-53). — L. analyse ensuite les éléments de l'acte de foi et les diverses acceptions que saint Augustin lui donne en ses premiers ouvrages, jusqu'aux *Confessions*. Il s'agit donc d'abord de la foi en général (divine ou humaine) comparée à la science et à l'illumination et affirmée comme nécessaire (ch. 2 et 3) ; puis de la foi chrétienne et de ses rapports avec la grâce (ch. 4-5). Cet examen bien mené, fait voir chez saint Augustin, une sorte de tension entre le *néoplatonicien*, d'une part, pour qui la foi (même à Jésus-Christ) n'est qu'un avertissement extérieur qui invite l'âme à rentrer en soi pour y comprendre la Vérité grâce au Maître intérieur, le Verbe illuminateur ; et, d'autre part, le *chrétien* qui, avec l'Évangile, présente la foi comme une vraie lumière où nous puisons la force de monter vers le ciel (p. 139-143). Augustin lui-même ne semble pas conscient de cette tension, parce que la foi a pour lui, un sens générique qui en fait un élément même de la *vision* de la vérité (p. 127-233). Dans l'étude de la foi chrétienne, L. met spécialement en lumière le rôle de la *liberté*, d'abord présenté par Augustin comme notre acceptation de la foi offerte par l'autorité externe ; puis, précisé dans la réponse à Simplicien : cette acceptation est elle-même un fruit de la grâce ; mais celle-ci, loin de supprimer la liberté, la renforce en la guérissant des suites du péché, — Cette étude devrait être complétée en étendant l'examen avec la même rigueur de méthode aux autres œuvres d'Augustin ; mais pour la première période, elle aboutit déjà à des conclusions claires et solides.

F.-J. T.

308. *La dottrina della fede nelle opere di sant'Agostino fino al* 400, *l'esperienza della fede nella conversione di sant'Agostino*, par Iulio Oggioni, Pontificia Facultas Theologica Mediolanensis, Editiones, Paulinae, Milan, 1953, 23 × 15, 63 p.

La thèse, présentée en 1946, fut publiée en 1953. Cette brochure n'en donne que le 1er chapitre, sujet suffisamment complet en soi. Il est nettement orienté dans le sens d'une étude d'ensemble de la foi chez Augustin. Tout l'essentiel de sa réflexion sur la foi se retrouve, d'après l'A. dans les œuvres philosophiques et antimanichéennes de la période 386-400, indissolublement associée au drame de la conversion, soit à la double expérience de la perte de la foi et de sa difficile récupération. Les éléments de la future synthèse sont déjà ici présents longuement élaborés comme l'A. le montre. Son exposé est rapide, les problèmes signalés, les textes importants donnés en note, la bibliographie triée. Pourquoi ne fait-elle pas mention des *Recherches sur les Conf.* de P. Courcelle qui intéressent d'assez près le sujet ? L'excursus A. précisément, sur l'historicité des Confessions, aurait dû s'en inspirer pour se nuancer et signaler certains aspects nouveaux de la question. L'excursus B. sur le premier acte de Foi, soit le moment vrai de la conversion, se rallie simplement à l'opinion Boyer-Le Blond : avant la lecture des livres platoniciens. Or d'après l'analyse pénétrante de G. Mathon (*Rev. des Etud. august.* 1955, 107-127) il semble acquis que la conversion proprement dite, celle de l'esprit et du cœur qui s'ouvrent à la foi « ne s'est opérée qu'après l'incendie provoqué par la lecture des textes néo-platoniciens ».

A. D.

309. *Faith and Reason*, par Robert E. Cushman, dans *A Companion to the Study of St. Augustine*, Oxford University Press, New-York, 1955, 287-314.

En liaison étroite avec les textes (environ 120 références), l'article expose le problème « foi et raison » chez Augustin — dans l'ordre suivant : priorité de la foi, rôle de la raison, la raison et la nécessité de croire, le rôle de la volonté, la voie du savoir : le Médiateur.

A. D.

310. *Conditiile colaborarii ratiuinii cu credinta in opera Fericitului Augustin* (= Les conditions de la collaboration de la raison et de la foi dans l'œuvre de saint Augustin), par Const. C. Pavel, dans *Studii Teologice.* Revue des Instituts théologiques du Patriarcat Roumain, VII, 1955, 640-649.

311. *Le miracle, signe du surnaturel,* F. Taymans, S. J., dans *Nouvelle Revue théologique,* 77, 1955, 225-245.

Une mise au point théologique d'abord : *La notion catholique du miracle.* L'A. la puise dans St Augustin : c'est un signe de Dieu, signe renforcé de sa puissance et de son amour, car tout est signe de Dieu dans la création. — Au Moyen Age, la perspective change, on met l'accent sur la préternaturalité du fait, on passe au plan de la causalité efficiente. — Le concile du Vatican remet le miracle sur sa vraie voie en le définissant « signe de la Révélation ». Il explicite en même temps tout ce que contenait d'enveloppé la pensée d'Augustin : le miracle est signe spécifique de l'ordre que vient instaurer le Christ Révélateur et Rédempteur. — D'où : *La place du miracle dans la preuve de l'authenticité de la Révélation,* partie d'application à la fois doctrinale et pratique, de cette excellente étude.

A. D.

312. *I principi esegetici di S. Agostino,* par Benedetto Prete, O. P., dans *Sapienza,* 8, 1955, 552-594.

Il s'agit des principes d'exégèse dont Augustin fit sa ligne de conduite et selon qu'il les expose lui-même ex professo dans le *De doctr. christ.* II, III, IV, avec le supplément d'information qu'on peut trouver en quelques autres œuvres. L'exposé est d'une parfaite clarté. Au passage, l'A. fait la comparaison avec les méthodes présentes. Il a pris soin de rappeler préalablement que, du fait de son exercice, l'exégèse d'Aug. était apologétique, polémique et homilétique ; et son herméneutique théologico-allégorique, en raison de ses orientations philosophiques qui tiennent d'Origène et de Philon par l'intermédiaire de saint Ambroise.

A. D.

313. *De Theologie van Augustinus. Dogmahistorische Studies. Het Woord Gods bij Augustinus,* par, A. D. R. Polman, Kok N. V., Kampen, 1955, 23 × 15, 256 p.

Entrepenant une étude d'ensemble sur la « *Théologie de saint Augustin* », P. consacre ce 1er Vol. à la « Parole de Dieu », centre de la doctrine calviniste qui sera, dit-il, son point de vue en cette œuvre (p. 8). Il l'étudie sous tous ses aspects : d'abord, comme identique au Verbe éternel de Dieu ; puis comme exprimée dans la sainte Écriture, dont deux chap. expliquent l'inspiration, l'utilité et la nécessité, la révélation du Christ dans les deux Testaments qui s'accordent en se compl tant. Puis c'est la Parole de Dieu dans la *prédication* dont le rôle est essentiel pour le salut des âmes ; — dans ses rapports avec l'Église ; — enfin comme source de vie spirituelle, commencée ici-bas, épanouie au ciel. Cette belle étude est tissée de réminiscences et de renvois aux œuvres augustiniennes, dont le texte est rarement cité *ad litteram,* mais dont le sens est fidèlement rendu. — Une réserve doit pourtant être faite concernant les doctrines encore imprécises chez saint Augustin, où P.

défend sa propre interprétation en l'opposant à celle des catholiques. Le cas le plus important est celui du rôle de l'Église pour déterminer le *sens* des Paroles inspirées. Saint Augustin dit bien que la *règle de foi* est dans les *passages clairs* de l'Écriture, ou dans le Symbole qui en est le résumé ; mais il *y joint* l'Autorité de l'Église (cf. *De doctr. christ.*, III, 2, cité, p. 219 où P. traduit d'ailleurs plus exactement que R. Storf) ; Augustin ne précise pas plus le rapport entre les deux, et en affirmant le rôle décisif de l'autorité vivante de l'Église pour déterminer la règle de foi, la doctrine catholique lui ajoute une précision ; mais elle est dans le prolongement du sens catholique de la théologie augustinienne. P. cependant ne trouve nulle part dans les textes d'Augustin allégués par les catholiques, l'affirmation *claire* et *explicite* de leur doctrine (cf. cette discussion p. 216-223). Mais lui-même ne peut donner aucune citation claire pour établir la subordination de l'Église à l'Écriture, seule règle de foi, bien que visiblement il juge la doctrine d'Augustin compatible, sinon favorable à cette position protestante. Cette attitude, conclurons-nous, reste modérée avec un louable souci d'objectivité ; mais n'infirme nullement le sens catholique des textes contestés.

F.-J. Thonnard.

314. *Augustinus en de heilige Schrift*, par G. P. Van Itterzon, Studies uit de 's-Gravenhaagse Bijbelvereniging 9, Boekencentrum N. V., 's-Gravenhage, s.d. 22 × 15, 24 p.

L'auteur examine d'abord l'attitude d'Augustin devant la Bible, de façon historique : lecture de l'Hortensius, méthode manichéenne d'interprétation, aide du platonisme, enfin, recours à saint Paul. Les autres § (6-12, p. 11-24) étudient divers aspects de doctrine et de pastorale : rapports entre foi et raison, l'autorité divine que reconnaît Augustin à la Bible et aux traductions surtout celle des Septante, son exégèse à la fois littérale et allégorique qui trouve dans l'Écriture toute la Révélation ; enfin l'usage pour la prédication. L'auteur termine en notant « l'influence réformatrice » d'Augustin, et il énumère avec de très brefs commentaires : les moines de Windesheim, H. Vos et J. v. d. Esschen, Jansenius et Quesnel (p. 23-24) : en déclarant sans nuance que les deux derniers furent condamnés par Rome « à cause de leur fidélité à saint Augustin », il semble céder à un réflexe protestant. C'est pourtant à deux auteurs catholiques : le Card. de Jong et F. van der Meer, qu'il fait appel pour caractériser l'attitude très réservée d'Augustin dans le culte de Marie ; et pour signaler que l'Église romaine n'a pas adopté en tous ses détails la doctrine augustinienne de la grâce, (p. 2 et 24). Sur ce dernier point, le jugement du Card. de Jong devrait être précisé, et l'auteur en conclut à tort que l'Église romaine s'est ralliée au semi-pélagianisme (p. 2) quand Luther et Calvin restent plus fidèles à Augustin. — Cette brochure trop brève pour cette vaste question, ne la résout qu'imparfaitement ; mais elle garde un louable souci d'objectivité.

F.-J. T.

315. *Vom Geheimnis der Schöpfung.* Die Geschichte der Exegese von Römer I, 18-23, II, 14-16 und Acta XIV, 15-17, XVII, 22-29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie, par Max Lackmann, Evangelisches Verlagwerk, Stuttgart, 1952, 22 × 14, 371 p.

L'objectif de cette étude exégétique des textes bibliques indiqués et du *concensus ecclesiae* sur leur interprétation est de réfuter la thèse de K. Barth, qui n'admet pas de révélation de Dieu hors de la Bible. L'A. prouve *par la Bible* que Dieu se manifeste aussi à l'homme, *hors de la Bible*, dans la création. Il se récuse cependant à nommer cette manifestation une « révélation », le mot ayant un sens biblique

bien déterminé, et exprime de fortes objections contre la dénomination de « theologia naturalis » de cette connaissance de Dieu. En guise de conclusion l'A. donne des directives pour un renouvellement de la méthode théologique dans les églises évangéliques. Étude très suggestive, même pour un théologien catholique, qui ne sera pas tellement frappé par les idées exprimées, anciennes pour lui, que par la manière de les présenter. Il se refusera cependant d'admettre que la création soit une ' automanifestation ' ininterrompue « des *dreieinigen* Gottes », de Dieu-Trinit (265, 2) ; il constatera dans le raisonnement de l'A. un glissement fréquent deé l'ordre ontologique à l'ordre psychologique et la confusion de ces deux ordres, ainsi que la confusion de l'ordre naturel et surnaturel ; il se rappellera, à l'encontre de l'affirmation nette de l'A., que sur le motif de l'Incarnation il y a diverses opinions défendables. Personnellement j'aurais un grief méthodologique contre la manière dont l'A. expose le *consensus ecclesiae* (élargi d'ailleurs à l'église luthérienne) : l'A. ne donne pas la parole à ses témoins : il manque à son exposé la charpente des textes ; le sommaire des auteurs, relégué en appendice, donne bien les références essentielles, mais c'est encore l'A. qui en résume le contenu. Les références à Augustin sont peu nombreuses (294-295). En Occident personne mieux que lui cependant n'a compris les relations fécondes entre la création et la Rédemption, personne comme lui n'en a vécu le mystère. Le beau texte que l'A. cite en exergue (*Conf.* IV, 11 et 12) à lui seul le prouve.

A. d. V.

316. *The Creation of the World*, par William A. Christian, dans *A Companion to the Study of St. Augustine*, Oxford University Press, New-York, 1955, 315-342.

Quatre chapitres : *In principio*, *Caelum et terram*, *Ex nihilo*, *Vidit quod esset bonum*, condensent les grandes vues théologiques, métaphysiques et cosmologiques d'Augustin dans l'interprétation des premiers versets de la Genèse. L'exposé est spécifiquement philosophique et s'attache à montrer comment manichéisme et platonisme sont surmontés dans les conceptions définitives d'Augustin.

A. D.

317. *Das tausendjährige Reich.* Eine biblisch-theologische Studie, par Hans Bietenhard, Zwingli-Verlag, Zürich, 1955, 23 × 16, 174 p.

Une étude biblico-théologique sur le chiliasme se doit de parler d'Augustin. L'A. n'y manque pas. Il le place d'emblée parmi les grands adversaires du chiliasme (p. 7) ; mais n'ignore pas qu'il a été d'abord millénariste : « dans les « sermones » (et l'A. cite 259, 2) Aug. exprime son attente d'un sabbat du monde de 1000 ans à la fin des temps » (p. 8). Cette description rapide du millénarisme n'est pas exacte : voir G. Folliet, *La typologie du sabbat chez saint Augustin*, dans *Revue des étud. augustiniennes*, II, 1956 (Mémorial G. Bardy), 371-390. Aug. aurait changé d'avis sous l'influence de l'énervement causé par les élucubrations fantasques des chiliastes et sous l'influence du commentaire *in Apoc.* de Tyconius (p. 8). Il emprunte à Tyconius l'explication d'*Apoc.* XX comme temps de l'église. L'église romaine aurait accepté, en gros, cette interprétation, parce qu'elle permettait de donner une base biblique à sa prétention de domination universelle du monde (!). Le texte du *De Civ. Dei*, XX, 9 est incidemment cité par l'A. (p. 48) en fonction des 1000 ans. Sur le millénarisme d'Augustin d'abord, puis sur son antimillénarisme, l'étude de Bietenhard reste dans les généralités très approximatives, qui auraient grand besoin d'être précisées et corrigées.

A. d. V.

SAINTE TRINITÉ

318*. *The Enigma of Trinity*, par Cyril C. RICHARDSON, dans *A Companion to the Study of St. Augustine*, Oxford University Press, New-York, 1955, 235-256.

Voici une bonne introduction au *De Trinitate*. I : où en était l'explication du dogme de la Trinité avant Saint Augustin (trinité cappadocienne spécialement). II : l'aspect de nécessité (sur lequel Aug. insiste peu). III : l'enseignement de l'Écriture. IV : l'interprétation augustinienne par les analogies psychologiques.

A. D.

319. *La teoria della relazione nel « De Trinitate » di S. Agostino (Studio introduttorio)* par Girolamo MASCIA, I. Studio teologico — S. Lucia al Monte, Napoli, 1955, 24 × 16, 87 p.

Pour apprécier la théorie des relations dans le dogme de la Sainte Trinité, M. indique d'abord les principaux Pères grecs que saint Augustin a pu lire et utiliser : S. Athanase, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze ; S. Épiphane et probablement Didyme l'Aveugle (p. 15-26). Puis il précise les textes augustiniens qui ont trait à ce problème, tous entre 400 et 416 (p. 28) ; il les soumet à un examen détaillé, d'où il ressort que la théorie a un but essentiellement polémique, et uniquement contre Arius (l'erreur contraire de Sabellius étant combattue par d'autres moyens). La notion de relation est introduite en Dieu pour maintenir la distinction des Personnes en même temps que leur « consubstantialité ». Mais Augustin se heurte à la définition de *personne* qui, en traduisant « hypostasis » signifie « substance » et donc, est, semble-t-il, une réalité absolue. Or toute perfection absolue est « commune aux Trois », et les Personnes divines ne se distinguent que si elles sont « relatives ». De là une opposition entre les énoncés théoriques d'Augustin et sa manière de réfuter les hérétiques par la « relation personnelle ». Devant cette obscurité, lui-même se réfugie dans la foi ; et ce sont les scolastiques, en particulier S. Thomas I P., q. 28, a. 4, qui résoudront pleinement l'antinomie. Il reste que saint Augustin marque un grand progrès dans la théologie en approfondissant l'idée de relation à peine indiquée par les Grecs et en fournissant aux scolastiques les principaux éléments de solution. — Mais en tout cet exposé, M. s'est contenté de traduire en italien, en l'abrégeant, l'ouvrage de I. Chevalier, O.P., *S. Augustin et la Pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg en S., 1940, 180 p. Il en reproduit toute la richesse d'information et de bibliographie, ajoutant simplement quelques auteurs italiens ; et une citation assez longue du P. Garigou-Lagrange, p. 74-79 sur la manière dont les scolastiques ont complété saint Augustin.

F.-J. T.

320. *Les variations de Boèce sur la personne*, par Maurice NÉDONCELLE, dans *Revue des sciences religieuses*, 29, 1955, 201-238.

N. dénombre six variations de la doctrine de Boèce sur la personne : La quatrième, la plus connue : « persona est rationalis naturae individua substantia », est une définition faite surtout pour le mystère de l'Incarnation ; mais ici, le point de vue augustinien reste étranger à Boèce (cf. p. 223, note 2). C'est pour la sixième variation, celle des *Tractat. theologic. I et II*, consacrés à la Sainte Trinité, que Boèce se déclare disciple de saint Augustin et adopte son explication des Personnes divines à l'aide des « relations » : « Boèce est un relais sur la route qui va de saint Augustin aux *Relations subsistantes* de saint Thomas (p. 233) » conclut N., dont l'étude fait

ressortir l'originalité et la valeur de Boèce ; et aussi son éclectisme : c'est par désir de conciliation et sur un point seulement que le philosophe s'inspire de saint Augustin.

F.-J. T.

LE CHRIST

321. *The Person and Work of Christ*, par Albert C. Outler, dans *A Companion to the Study of St. Augustine*, Oxford, University Press, New-York, 1955, 343-370.

Voici les points traités par cet exposé de la christologie d'Augustin du point de vue philosophique autant que théologique : I, le développement de la pensée d'Aug. sur le Christ à partir de ses idées pré-chrétiennes. II, sa conception de la personne théandrique de Jésus, motif et mode de l'Incarnation. III, l'œuvre du Verbe incarné. IV, sa doctrine de la grâce, dans son aspect homilétique, nettement christocentrique qui contraste avec cette même doctrine telle qu'Aug. la propose dans ses œuvres polémiques, où elle semble en être restée au stade théocentrique (référ. à Reinhold Seeberg). V, interprétation psychologique de la doctrine d'Aug. VI, christologie et eschatologie. — Bref, Aug. n'a pas achevé de convertir son platonisme en christianisme. Sa première christologie, assez indépendante de l'Incarnation, concerne principalement les fonctions cosmiques du Verbe ; l'A. lui impute tout ce qui dans la suite continue de grever sa théologie du Christ comme un élément contestable, c'est-à-dire non purement biblique.

A. D.

322. *Il cristocentrismo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, par G. Favara, dans *La Civiltá Cattolica*, anno 106, 1955, 65-71.

L'A. fait une longue et élogieuse présentation de l'ouvrage de E. Scano, *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dommatici in S. Agostino*, Torino, 1951 (cf. *Bulletin augustinien*, 1952, nº 486). Il en souligne l'opportunité au double plan philosophique et théologique.

A. D.

323. *De Heilsbetekenis van Christus' Verrijzenis. Formulering en betekenis van een verrijzenis-adagium vanaf St Augustinus tot St Thomas*, par B. Speekenbrink, dans *Studia catholica* XXX, 1955, 1-34, 81-98 et 161-184.

« Augustinus dicit quod resurrectio corporum fit per Verbum carnem factum, resurrectionem animarum per Verbum » (S. Thomas, *Comm. in Joan.*, c. 5). Pour éclairer cet adage célèbre au Moyen Age, S. le remet d'abord en son contexte augustinien, montrant qu'il résume bien les *Tr.* 19 et 23 *in Joan. Evang.* ; l'attribution de notre résurrection spirituelle à Dieu sans influence de l'humanité de Jésus découle de la doctrine augustinienne où l'âme ne dépend jamais du corps, comme le montre spécialement la théorie de l'Illumination ; mais l'influence de la Résurrection corporelle du Christ sur la nôtre est affirmée d'après l'Évangile de saint Jean, V. 5, montrant le rôle du Christ au Jugement dernier. S. étudie ensuite les multiples formulations et explications de l'adage dans les principaux auteurs du Moyen Age : d'abord dans la *Glossa ordinaria* attribuée à Anselme de Laon (xiiᵉ s.) ; dans celle de Pierre Lombard et dans le IVᵉ livre des *Sentences* ; et dans la *Summa alexandrina*, compilation mise sous le nom de Alexandre de Halès (Iᵉʳ art.) ; puis (2ᵉ art.), dans S. Bonaventure et saint Albert le Grand ; enfin (3ᵉ art.), chez saint Thomas d'Aquin. Cette histoire bien documentée, révèle le progrès de la doctrine, grâce aux notions toujours plus précises de causalité efficiente, exemplaire, sacramentelle,

instrumentale, pour définir la dépendance générale affirmée par saint Augustin entre notre résurrection et celle du Christ. Saint Thomas se distingue en ce travail de précision : il cite plus de 20 fois l'adage augustinien et il l'explicite par les diverses causes clairement définies selon Aristote, surtout la cause *instrumentale* ; et il concilie ainsi ce que l'adage semblait opposer. Il s'affirme par là le meilleur interprète, en théologie, de l'augustinisme, mais plus *secundum rei veritatem* que *secundum historiam.* — Excellente étude de l'influence augustinienne sur ce point particulier.

F.-J. T.

324. *Le Christ nouvel Adam dans la théologie de saint Augustin*, par Henri Rondet, S.J., dans *Études mariales*, *La nouvelle Ève* II, *Bulletin de la Société française d'Études mariales*, Lethielleux, Paris, 1955, 25-41.

L'étude (origine, aspects, signification du thème) rassemble et ordonne les textes, les commente sobrement et tire les conclusions obvies, en direction du but que s'est assigné l'A., rechercher la place que tient ce thème dans la théologie de la Rédemption d'Augustin. Son origine est surtout paulinienne, quoique saint Augustin connaisse aussi les Pères antérieurs (dossier à compléter). La controverse pélagienne l'obligea à approfondir les textes majeurs de Saint Paul. Le point litigieux est l'explication de notre solidarité avec Adam pécheur — c'est la partie la plus développée (33-40). Les causes sont plus que physiques assurément ; l'homme tout entier est engagé en Adam pécheur. Les hésitations d'Aug. sur l'origine de l'âme ont ici leur répercussion. Par ailleurs, pour rendre compte de l'ampleur du châtiment, il tend (*De Civ. Dei* et écrits anti-pélagiens) à majorer la faute originelle ; il met en péril l'universalité de la Rédemption. — En définitive, Aug. met le problème sur sa vraie voie en rapprochant l'une et l'autre solidarité, en Adam et en Jésus, celle-ci s'éclairant au mystère de la première. A propos de l'interprétation inexacte de J. Rivière, l'A. note justement que c'est du Christ nouvel Adam qu'il faut partir pour étudier la Rédemption chez saint Augustin.

A. D.

325. *Moïse et les Pères latins*, par Auguste Luneau, dans *Moïse, l'Homme de l'Alliance*, Desclée et Cie, Paris-Tournai, 1955, 283-305.

Les Pères les plus représentatifs de la pensée occidentale ont seuls été consultés : Tertullien, Cyprien, Ambroise, Jérôme, Augustin, ainsi que Zénon de Vérone et Grégoire d'Elvire. Le Moïse qui s'en dégage leur est bien substantiellement commun, avec l'accent mis par tel d'entre eux sur tel trait de sa physionomie. On peut dire qu'Augustin est le plus analytique et le plus complet, celui qui donne à la pensée commune son fini et souvent son expression lapidaire ; cf. surtout *Contra Faust.*, *In Heptat*, *De civit. Dei*, *Epist.* 66, 67, 93, 137 et prédication. Ce travail intéresse comme étude de littérature patristique comparée ; il montre un Augustin bien inséré dans une tradition qu'il contribue à enrichir. Il intéresse au plan exégétique pour l'étude de la typologie augustinienne. Au plan historique aussi, puisque la figure de Moïse reçoit chez les Pères son dernier relief : il accède à la dimension chrétienne — comme Chef politique et religieux I, comme Médiateur II, comme Précurseur et Type du Christ III.

A. D.

MARIE

326. *La Mariologia en las obras de S. Agustin. Absoluta pureza de Maria en la doctrina Agustiniana*, par Carlos Del Rio, dans *Contribución Española a una Misionologia Agustiniana*, Burgos, 1955, p. 182-190.

Dans la Ire partie, l'A. examine les témoignages de saint Augustin au sujet de l'Immaculée Conception de Marie, principalement les deux textes : *De nat. et gratia*, c. 39 et *Cont. Jul., Op. imperf.*, IV, c. 122. Il signale les opinions divergentes, avec renvois précis aux principaux théologiens anciens (Alexandre de Halès, S. Bonaventure, S. Thomas) et quelques modernes (Janssens, Lehmkuhl, Van Noort) ; cf. p. 184-185. Lui-même défend l'interprétation favorable au dogme (déjà patronnée par Duns Scot, Guillaume de Ware, et Nicolas de Saint-Alban, cités ici en général) : son analyse des textes est claire et convainquante. — Dans la IIe partie, il traite de l'*absolue pureté de Marie* : absence totale en elle de péché et de concupiscence désordonnée, où la doctrine favorable de saint Augustin n'est pas contestée. — A la documentation déjà solide de l'exposé, il faudrait ajouter celle des études, récentes qui la complète surtout pour les modernes : voir *Bulletin august.* pour 1954, les N. 825, 826, 827, 828, 829, 830.

F.-J. T.

327. *Fe implícita y controversias escolásticas en torno à la Inmaculada. Sintesis historica*, par Enrique Raúl GONZALEZ, dans *Miscellanea Comillas*, XXIII, 1955, p. 157-261.

Dans ce vaste travail, quelques pages sont consacrées au témoignage de saint Augustin sur la pureté sans tache de Marie (p. 165-170). G. rappelle les deux textes fondamentaux : *De natura et gratia*, c. 36, n. 42 et *Op. imperf. cont. Julianum*, IV, c. 122 ; et il indique succintement mais clairement, avec références précises aux auteurs, les multiples interprétations, favorables ou défavorables au dogme de l'Immaculée Conception, sans prendre lui-même nettement position.

F.-J. T.

328. *La controverse sur l'opinion de saint Augustin touchant la Conception de la Vierge*, par Charles BOYER, dans *Virgo Immaculata*, Acta Congressus Mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati, IV, 1955, 48-60.

Confrontation critique des opinions : sagement l'A. a commencé par là dans une controverse qui en est au point mort. Il s'est ensuite trouvé plus à l'aise pour aborder le nœud du problème : l'interprétation et la conciliation de deux passages dans une plus sévère remise en contexte. Et voici ses conclusions : il n'y a pas lieu d'admettre une limitation quelconque de la pensée d'Augustin en *De natura et gratia* XXXVI, n. 42 ; il s'agit d'abord du péché actuel, mais un a fortiori est valable pour le péché originel. Cette interprétation est renforcée par celle de *Opus imperf. C. Jul.* IV, n. 122 où, s'agissant nettement du péché originel, Marie n'a jamais été au pouvoir de Satan. Il y a ainsi cohérence et constance dans la doctrine, et il est possible d'accorder les textes qui, dans leur terminologie, nous paraissent aujourd'hui exclure la parfaite préservation de Marie.

A. D.

329. *St Augustine on the Immaculate Conception*, par Robert CULHANE, dans *The Irish Theological Quarterly*, XXII, 1955, 350-354.

Note avertie, donnant in-extenso les deux grands textes de la controverse : *De natura et gratia*, XXXVI, 42 et *Opus imperf. c.J.* IV, 122. Si favorables qu'ils puissent paraître à une totale préservation de Marie, ils doivent s'interpréter d'après ce qu'Augustin enseigne ailleurs sur la concupiscence fruit de la génération (cf. *Enchirid.* 34) — ce que nie l'opinion adverse. Seule une génération virginale comme celle du Christ mettrait à l'abri de la contagion originelle. En confirmation, l'A. apporte le témoignage de quatre Pères, fidèles reflets de la pensée augustinienne,

saint Grégoire, saint Léon, Fulgence de Ruspe et F. Ferrandus. Il se rallie en terminant à l'opinion de G. Jouassard (et non pas Joussard), négative elle aussi, qu'il cite d'après *Bulletin de la Société d'Etudes mariales*, 1947, p. 25.

A. D.

330. *Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus « Immaculata ab initio » ? Eine neue Untersuchung zum Marianischen Jahr*, par Ildefons Maria Dietz, dans *Virgo Immaculata*, Acta Congressus Mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati, IV, 1955, 61-112.

La thèse affirmative trouve un nouveau partisan. Cette communication fait suite à celle du P. Boyer (Bull. august. 1955, n. 328 et aboutit aux mêmes conclusions. Son mérite réside dans l'effort d'approfondissement de la doctrine du péché originel. — nature et universalité — dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin (p. 63-79), pour éclairer l'interprétation des textes (p. 79-112). Travail consciencieux, et qui a tenu compte de toute les opinions divergentes.

A. D.

331. *L'immacolato concepimento di Maria negli scritti di S. Agostino*, par Giuseppe de Rosa, dans *Augustiniana*, Napoli a S. Agostino nel XVI centenario della nascita, Instituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli (1955), 203-226.

L'auteur reprend l'examen des deux textes fondamentaux de saint Augustin concernant la pureté de Marie et son exemption de tout péché : *De natura et gratia*, XXXVI, 42, et *Contra Iulianum op. imp.*, IV, 122. Il cite et discute les diverses explications proposées ; et tout en reconnaissant l'obscurité des textes augustiniens, il se range parmi les interprètes favorables au dogme.

F.-J. T.

332. *El pensamiento de San Agustín sobre la Inmaculada*, par Domiciano Fernandez, dans *Analecta Baetica*, Estudios teologicos sobre la Inmaculada, Año mariano, 1954, 13-63.

L'A. adopte la même méthode que le P. I.-M. Dietz (cf. *Bulletin augustinien*, 1955, nº 330) : théologie augustinienne du péché originel et des possibilités d'exemption, analyse des textes relatifs à Marie. Il est décevant de le voir aboutir à des conclusions contraires : la parfaite préservation n'est pas contenue dans ces textes, pas plus qu'elle n'est dans la pensée d'Augustin. Comme Dom B. Capelle et maints autres partisans de la même thèse, D. F. ne manque cependant pas de relever l'influence considérable d'Augustin sur l'évolution du dogme de l'Immaculée Conception.

A. D.

333. *Una palabra más sobre el derecho de María a la Inmortalitad*, par Manuel Quera, S. J., dans *Estudios Eclesiásticos*, 29, 1955, 385-394.

En réponse au P. Kloppenburg, l'A. revient sur son affirmation (cf. *Ibid.* 28, 581-602 et *Bull. august. pour* 1954, nº 827) : d'après saint Augustin, tout le monde sauf le Christ naît « dans la chair du péché » = in peccato. Augustin ne fait aucune exception en rapportant l'enseignement de saint Paul. — Si la mort est essentiellement la peine du péché, comme le répète inlassablement Augustin et comme le proclame le IIe concile d'Orange (canon 2), on ne peut rien en déduire pour la mariologie, notamment un droit à l'immortalité chez Marie préservée du péché originel.

A. D.

334. *Der Weibessame (Gen. 3, 15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung*, par MICHL J., dans *Biblica*, 33, 1952, 371-401, 476-505.

Cette étude, qui ne dépasse guère le IIe siècle, ne mentionne l'interprétation d'Augustin, *De Genesi c. manich. II*, 18, 28, que dans sa conclusion. Aug. explique *Gen.* 3, 15, non en fonction de la personne du Christ, mais en fonction de Marie, symbole de l'Église, donc en fonction de la lutte morale des hommes avec le démon ; cela sans doute à cause de la leçon qu'il avait sous les yeux. Muller, *Ecclesia-Maria*, 1re éd., 1951, p. 185, avait déjà remarqué que pour Aug. le Christ est bien « celui qui écrase le serpent », non d'après le Protévangile mais d'après le psaume 90.

A. d. V.

335. *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, par Aloïs MULLER. 2e éd. corrigée, Paradosis t. V, Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1955, 91 × 16, XVII-249 p.

Cette nouvelle édition (voir *Bulletin augustinien pour* 1951 dans *L'année théol. augustinienne*, 12, 1952, p. 425, n. 502) ne comporte que de rares mises au point en réponse à quelques critiques : dans l'introduct. VIII-X, sur Irénée 73-74, dans la conclusion 217, 222-224, 227, 229, 230-231. Voir *Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie*, 3, 1956, 55-62 = H. Köster.

336. *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, par Heinrich KÖSTER. dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 3, 1956, 55-62.

L'article de Köster est une analyse de la deuxième édition de l'ouvrage d'Aloïs Muller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg, Schweiz, 1955, (voir ce *Bulletin*, n. 335) et sa défense contre les critiques diverses exprimées par Congar, Rahner, Lennerz etc. lors de la première édition, au sujet du choix des textes patristiques, de leur interprétation et de leur exploitation en faveur de la théologie mariale actuelle ; ce dernier point forme l'enjeu d'une discussion qui serait difficile à suivre sans avoir sous les yeux les écrits des auteurs cités et discutés. Le sujet dépasse de beaucoup l'augustinisme, bien que l'A. fasse appel à quelques textes d'Augustin. Il a pour nous un intérêt méthodologique : à savoir comment se servir des idées patristiques dans le développement de la théologie actuelle.

A. d. V.

ÉGLISE

337. *Ecclesia ab Abel*, par Yves CONGAR, dans *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1952, p. 79-108.

L'Église fut d'abord considérée par les anciens Pères dans sa réalité spirituelle : société des fidèles unis au Christ par la grâce, si bien que tous les Justes, de l'Ancien comme du Nouveau Testament lui appartiennent. Saint Augustin présente cette conception en formules frappantes : Il identifie l'Église à la *Cité de Dieu* en pèlerinage sur terre ; et son histoire commence avec Abel, en opposition à Caïn, fondateur de la cité terrestre. Augustin semble bien être le premier à donner cette précision, tout en maintenant au Christ, seul Médiateur, le rôle de Chef, tête du Corps mystique. Cette conception augustinienne fut développée et systématisée au Moyen Age, spécialement chez saint Thomas. La définition juridique de l'Église comme société visible et hiérarchisée devint plus tard dominante, en réaction contre le protes-

tantisme : Sur tous ces points, C, nous donne des renseignements historiques précis. Tout en reconnaissant que l'ecclésiologie actuelle représente un vrai progrès, il souhaite, en concluant, qu'on y intègre la notion patristique d'Église, si riche en aspects spirituels.

F.-J. T.

338. *Augustinus. Das Antlitz der Kirche.* Auswahl und Übertragung von Hans-Urs von Balthasar, (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, Band 1), Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 2e éd. 1955, 19, 5 × 11, 363 p.

— *Saint Augustin. Le visage de l'Eglise ;* textes choisis et présentés par Hans Urs von Balthasar, traduction française par Th. Camelot et J. Grumel, col. ' Unam sanctam ', Ed. du Cerf, Paris, 1958, 342 p.

L'A. nous présente un choix de textes augustiniens sur l'Église. Il les a empruntés exclusivement aux *Sermones*, aux *Enarr. in psalmos*, aux *Tractatus in Ioh.* et aux *Tractatus in Epist. Ioh. ad Parthos.* Les textes sont groupés dans un ordre systématique dont l'A. donne la justification dans son introduction (11-24). Celle-ci est un merveilleux résumé organique de la théologie augustinienne de l'Église, montrant comment de la doctrine dogmatique découle la doctrine de vie chrétienne, tant sous son aspect contemplatif que sous son aspect apostolique. Chaque extrait comporte un numéro entre crochets, ce qui permet d'en retrouver la référence dans la table qui se trouve en fin du volume (360-363). On regrette l'absence d'une table des citations bibliques et, pourquoi pas ?, de textes parallèles dans l'œuvre de saint Augustin. Quiconque ne connaît saint Augustin et sa doctrine — ils sont nombreux même parmi les théologiens — que par les *Confessions*, *La Trinité* et la *Cité de Dieu*, trouvera dans ce recueil l'idée centrale, le mystère, qui domine, explique, anime et unifie toute la pensée, toute la vie personnelle et pastorale de l'évêque d'Hippone. — On saura gré au R.P. Camelot et à M. Grumel d'avoir mis à la disposition des lecteurs de langue française ce beau recueil de textes qui pourra aider théologiens, prédicateurs, conférenciers et bien des âmes en quête de sujets de réflexion.

A. d. V.

339. *St Augustin on the Church*, par Rufus Putnam Roberts, dans *The American Ecclesiastical Review*, CXXXII, 1955, 373-377.

Une caractéristique de l'ecclésiologie de St Augustin est l'affirmation de l'unité dans la catholicité, unité assurée par les liens de la foi, du culte et de la communion apostolique. L'A. le montre d'après une vingtaine de textes.

A. D.

340. *Zur Problemstellung Christentum und Kirche*, par Karl Forster, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 6, 1955, 132-153.

A la suite de Hofmann, Ratzinger et Kamlach, et plus spécialement de K. Adam, R. Guardini, M. Schmaus et G. Söhngen, cette étude reprend le problème Christianisme-Église, en corrélation avec Essence du Christianisme. Dans son effort de ressourcement des données, il est significatif qu'il remonte à Augustin, qui lui fournit un point de départ ferme et un double critère d'appréciation : 1, dans sa résistance au manichéisme, Augustin a élaboré les principes sur lesquels s'élève sa conception de l'Église (théologie fondamentale de l'Église) : nécessité de la foi comme autorité, et moyens de discerner la véritable autorité. 2, aux prises avec les donatistes, Augustin a mis en relief la distinction capitale entre Église-communauté

visible des sacrements et Église-communauté invisible de grâce dans l'Esprit. — Suit un dense exposé, historique et critique, des conceptions de l'unité de l'Église, dans ses éléments internes et externes : I, d'Augustin à la Réforme (position du problème comme Théocratie du Corps mystique). II, au temps de l'Aufklärung (on pose au plan critique celui de l'essence du Christianisme). III, de la Théologie du sentiment et de l'École historique jusqu'à la théologie du XIXe siècle, notamment l'*Unité de l'Eglise* de J. A. Möhler. — Selon les vues d'Augustin et de Möhler, issues de la méditation du mystère du Dieu-Homme, Christianisme et Église sont indissociables.

A. D.

341. *John Wyclifs Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins bei Wyclif.* Zugleich ein Beitrag zur Frage : Wyclif und Luther, par Martin Schmidt, dans *Gedenkschrift für Werner Elert*, Lutherisches Verlaghaus, Berlin, 1955, p. 72-108.

Le sujet central de cette étude est la conception de l'Église de John Wyclif, avec ses références au « Christus humilis » de saint Augustin. L'A. analyse les écrits anglais de Wyclif, plutôt polémiques, et ses écrits latins davantage didactiques ; il établit une comparaison entre la doctrine de Luther et celle de Wyclif et conclut par un paragraphe intitulé : le Christus humilis chez Wyclif et chez Augustin. J'exprime d'abord deux remarques générales : l'A. néglige de signaler les facteurs historiques qui expliqueraient l'évolution de Wyclif à partir d'une position modérée vers une conception extrémiste de l'Église, qui l'oppose à l'Église hiérarchique de son temps. Il me semble que ce raidissement progressif est moins une conséquence logique de principes posés que l'effet d'une réaction passionnelle à des résistances rencontrées. Ensuite : l'A. fait fréquemment appel à l' « augustinisme » de Wyclif. La question est de savoir en quoi consiste cet augustinisme, et par quelle voie Wyclif. se l'est acquis. L'a-t-il dégagé d'une lecture personnelle des œuvres d'Aug., ou l'a-t-il reçu, plus ou moins transformé, de ses maîtres ? L'élément augustinien fondamental exploité par Wyclif est la doctrine de la prédestination. W. l'exploite surtout contre l'Église hiérarchique de son temps et c'est dans cette manière de faire que l'A. veut voir chez Wyclif un certain « biblicisme » qui complèterait, voir corrigerait son augustinisme (je trouve l'opposition : augustinisme-biblicisme assez mal venue dans un domaine où l'augustinisme lui-même est avant tout biblique). Wyclif cherche à énerver l'expression d'Aug. « ego vero evangelio non crederem... etc. (*Contra ep. manich.* V, 6), soit en mettant en doute son authenticité, soit en identifiant l'Église à l'Église des saints, ou finalement au seul Christ. Le raisonnement est simple : la prédestination commande aussi le choix du pape et des évêques ; c'est Dieu qui choisit : le critère prouvant ce choix par Dieu est la vertu de l'homme choisi, spécialement son humilité. C'est donc ici que s'insère la référence au « Christus humilis » d'Augustin. Cette référence a un but nettement polémique : elle aboutit, l'A. doit le reconnaître, à une conception donatiste de la fonction ecclésiastique ; elle trahit la pensée d'Augustin, qui cherche précisément dans la doctrine du « Christus humilis » un motif de supporter, sans l'approuver, le scandale dans l'Église : voir Urs v. Balthasar, *Augustin, das Antlitz der Kirche*, 1955, passim et surtout *Einführung*, p. 22. Le contenu doctrinal de la formule « Christus humilis » chez Augustin est plus riche que ne le laisserait entendre l'esquisse de l'A. p. 106-108 ; voir *Augustinus Magister*, III, 1955, p. 96 et 221-223.

A. d. V.

342. *Lo Spirito Santo e l'unità del Corpo mistico in Sant'Agostino.* par P. Angelico M. Poppi, dans *Miscellanea francescana*, 54, 1954, 345-398.

— Estratto della tesi di laurea in s. teologia, Pontificia facultas theologica S. Bonaventurae ordinis fratrum minorum conventualium in Urbe, Editrice « Miscellanea francescana », Roma, 1955, 63 p.

Cet extrait présente 1° le Saint Esprit dans la Trinité ; 2° le Saint Esprit lien d'unité dans le Corps mystique : deux parties seulement de la thèse complète, qui considère en outre : la doctrine du Corps mystique en saint Augustin, le Saint Esprit dans la formation de l'Église, le Saint Esprit et la régénération des membres du C.M. Si intéressant que soit le rapprochement des deux chapitres choisis, il ne fournit qu'une synthèse partielle de la théologie augustinienne du Saint Esprit. On saura gré à l'A. de son travail en une matière qui n'a fait encore qu'exceptionnellement l'objet d'études spéciales, et on l'éclairera à la double doctrine de l'appropriation et de l'inhabitation, plus originale et plus profonde, qui n'est pas exposée ici. Textes, références et bibliographie rendront service.

A. D.

343. *Iconographie de l'Ascension au portail sud de Saint-Sernin de Toulouse*, par René Desjardins, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 56, 1955, 180-182.

Dans son commentaire sur le tympan de l'Ascension de Saint Sernin de Toulouse où l'on voit le collège apostolique groupé non pas autour de la Vierge Marie, mais autour de la clef de saint Pierre, l'A. en appelle à deux textes de saint Augustin où l'Église est symbolisée non plus par la Vierge Marie ou la Mère, « Mater Ecclesia », mais par l'Épouse (Sermon 265, 6) ou la personne de Pierre (Sermon 295, 2).

SACREMENTS

344. *Character, Signum und Signaculum, Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance*, par Nikolaus M. Häring, S.A.C., dans *Scholastik*, 30, 1955, 481-512.

Depuis 1952, l'A. a étendu le champ de son enquête ; il traite ici *character*, éventuellement *signum*, *signaculum*, *nota*, *stigma*, *cauterium*, dans la littérature latine, sans négliger les sources grecques, depuis les premières apparitions du mot dans la langue écrite jusqu'à l'avènement de la scolastique. Conclusion finale : la terminologie actuelle dans sa signification précise ne s'est installée dans la théologie sacramentaire que durant la seconde moitié du xiie siècle. Une 1re partie prospecte la littérature antérieure à saint Augustin ; la seconde, l'œuvre d'Augustin (cf. *Bulletin august. pour* 1952, n° 628) où s'affirme les deux interprétations *character militiae* et *character dominicus* avec applications à *signum crucis* (cf. aussi *Bullet. august. pour* 1954 : La croix sur le front, par H. Rondet) ; mais nulle trace que l'évêque d'Hippone ait songé à la chrismation en s'exprimant en ces termes. La 3e partie étudie les Pères autres que saint Augustin ; la 4e la période carolingienne. Ici un progrès notable se produit sous l'influence d'un approfondissement de Apocal. XIII, 16, *(characterem bestiae)* à la lumière de la doctrine de « l'homme-image ». — Un 3e article achèvera cette sagace recherche.

A. D.

345. *Un quart de siècle de théologie sacramentaire ou la notion du signe*, par J. C. Didier, dans *Revue des études augustiniennes*, 1, 1955, 397-400.

Trois noms jalonnent le développement récent de la théologie de la messe : De La Taille, Dom Vonier, Dom Casel. Avec *Le signe* (Paris, 1954), M. E. Masure ouvre une étape nouvelle. Il adopte la formule augustinienne du sacrifice et dans cette

formule s'attache avant tout à la notion de signe, laquelle est chez lui d'une densité sensiblement égale au *mysterion* casélien et au *sacramentum* de Dom Vonier. L'A montre les avantages de sa conception.

A. D.

346. *Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der alten Kirche*, ausgewählt d. Heinz Kraft, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 174, Walter de Gruyter et Cie, Berlin, 1953, 20 × 12, 5, 40 p.

Un petit recueil de textes grecs et latins pour servir à l'étude, dans les séminaires universitaires, de l'histoire du baptême, spécialement du baptême des enfants. L'A. a voulu éviter de suggérer par le choix même des textes une solution déterminée à ce problème discuté. Les textes vont de la *Didaché* jusqu'à Innocent I ; il y a aussi quelques inscriptions. L'A. n'a pas admis les écrits d'Aug. sur le sujet, à cause 1° de leur nombre et étendue, 2° du tournant qui se dessine sous l'influence d'Aug., dans l'évolution de la doctrine du baptême des enfants (Ce dernier motif ne cache-t-il pas une suggestion de solution dont l'A. se défend ?). Les textes suivants intéressent l'augustinisme : N° 13. Tertullien a. *De poenitentia*, 6, 3 ; 6 ; 9 ; 14 ; 18 ; b. *De baptismo*, 18 ; c. *Passio SS. Perp. et Fel.* 7, 8. N° 16, c. 3e synode de Carthage 397 ; d. 2e synode de Milève 416. N° 17. Les Hieracites : Aug. *De haeresibus* 47. N° 19. Cyprien, a. *Ep.* 64, 2-6 ; b. *Ep.* 69, 12 ; c. *De lapsis* 9. N° 26. Aug. *Contra Iul. Pelag.* I, 21 (à propos de Jean Chrysostome). N° 27 Ambros., a. *De sacramentis*, III, 2, 12-13 ; b. *De Abraham*, II, 81 ; c. *De Helia et ieiunio*, 22/85. N° 30. Aug. a. *Confess.*, I, 11, 17 ; b. *Confess.*, IV, 4, 7 suiv. N° 31 Innocent I, *Ep.* XXX, 5. — C.R. dans *Theol. Liter.*, 1956, p. 108.

A. d. V.

347. *Essai sur le sacerdoce selon St Augustin*, par J. Pintard, Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Institut cath. de Paris, 1955, in 4° polycopié, 151 p.

L'objet de cet essai est « le sacerdoce de ceux qui reçoivent le sacrement de l'Ordre », surtout es prêtres et des Évêques ; il est étudié successivement dans l'*expérience* d'Augustin et dans sa *doctrine*. L'expérience doit se prendre au sens large. il s'agit d'abord de ce que la vie et les œuvres d'Augustin nous apprennent sur le clergé catholique du ive siècle, sur son mode de vie (travail, pratique de la chasteté), sur le sacrement de l'Ordre, les degrés de la hiérarchie, depuis le lecteur jusqu'à l'évêque : tous les renseignements incidemment fournis par Augustin sont rassemblés, parfois même éclairés par d'autres documents, mais fort discrètement pour ne pas bifurquer sur un sujet connexe. Vient alors l'expérience même d'Augustin, où l'intérêt se concentre sur la « tentative de fuite » par peur des responsabilités pastorales, signalée *Confess.*, X, 43, 70 : l'étude détaillée, p. 34-47, en précise la date, les motifs, la solution, le sens, comparé à d'autres cas semblables. Le fait à peine signalé par Augustin prend ainsi un relief peut-être excessif, mais qui éclaire un point obscur et révèle mieux l'âme sacerdotale d'Augustin. Les autres aspects, d'ailleurs, ne sont pas omis : préoccupations de l'Évêque pour ses clercs, les vocations, les dangers du ministère ; et cette 1re partie se conclut fort bien par la définition du sacerdoce comme « une vie au service du peuple de Dieu ».

Deux autres parties étudient la *doctrine*. Et d'abord, p. 56-98, le sacerdoce tel qu'Augustin le voit dans la Bible, ou plus exactement dans l'Ancien Testament (il n'est rien dit du Nouveau). De fait, les travaux d'exégèse et de polémique spécialement contre Fauste, amènent Augustin à étudier le sacerdoce dans ses préfigurations : Melchisédech, et Abraham, Aaron, Moïse et Josué, Samuel et David, et en général le sacerdoce juif. Cette doctrine met en œuvre l'exégèse *typologique :* c'est, le sacerdoce du Nouveau Testament qui est révélé par l'Ancien. Et en rappe-

lant le *serment de Dieu* qui garantit la durée éternelle du sacerdoce de Melchisédech, promesse accomplie en Jésus-Christ, l'A. propose l'idée féconde d'y chercher une explication théologique du *caractère* dans le sacrement de l'Ordre. — La 3e partie est un « Essai de synthèse sur le *Sacerdoce dans la perspective de la Cité de Dieu* ». Augustin lui-même ne l'a pas fait explicitement ; mais on peut le tenter en adoptant l'orientation de sa pensée. Cette orientation s'exprime bien par cette « vision originale de l'histoire universelle » où la société des prédestinés s'achemine à travers le temps vers la vie éternelle. Le sacerdoce a son rôle à jouer dans ce retour vers la Cité du ciel : il s'exerce « sous le signe du temps », qui est celui du péché, mais aussi de l'espérance, où certains faits providentiels, comme le choix d'Israël, de David et le fait central de la Rédemption, marquent dans la série contingente des événements des « commencements absolus ». La manière dont se développe l'office du prêtre à travers le temps, suggère ici une théologie du sacrement de l'Ordre selon un « certain rythme », peut-être un *rythme binaire* marqué par la double réception du Saint-Esprit donné aux Apôtres par Jésus ressuscité, puis à la Pentecôte ; (suggestion intéressante, p. 111-112). Mais surtout l'esprit des deux cités fondées sur deux amours entraîne l'explication du sacerdoce par la *charité*. Le prêtre est un consacré à l'amour de Dieu dans les âmes par l'apostolat. C'est la « necessitas caritatis » qui l'a arraché aux douceurs de la contemplation, pour faire de sa vie un « sacrifice qui continue celui du seul vrai prêtre, Jésus-Christ » ; et aussi qui exige une pratique généreuse de la *chasteté*. P. avance ici des vues originales et fécondes sur le rôle de Marie, Mère Vierge du souverain Prêtre, et sur le célibat sacerdotal qui doit en découler. Mais à côté de l'aspect d'amour qui unit tous les chrétiens au Christ comme un « *regale sacerdotium* », il y a le pouvoir sacerdotal réservé aux prêtres proprement dits. Le sacerdoce est alors l'instrument de l'unité de l'Église, spécialement par la « successio certissima » qui rattache les évêques aux Apôtres, et d'abord ceux de Rome à Pierre par la succession des Papes, signalée par Augustin, *Epist.* 53, n. 2. L'A. touche ici deux questions qu'il a délibérément laissées à la périphérie de son sujet : le sacerdoce des fidèles et celui du Christ. Ce dernier surtout donne bien la clef de voûte de la théologie augustinienne du sacerdoce, dans la belle formule : « Unicum sacrificium Mediatoris veri Sacerdotis » (cf. p. 129). C'est de lui seul que les prêtres de la Nouvelle Loi tirent leur excellence en participant à ses pouvoirs : et aussi à sa vie, à condition de lui être uni par la charité. Peut-être le Sacerdoce suprême du Christ mériterait-il mieux qu'une place secondaire dans une étude du sacerdoce selon Augustin, qui aime à expliquer les perfections participées par l'Idée où elles se réalisent à plein ; et pour lui, comme P. le note fort bien c'est le sacerdoce personnel de Jésus qui joue le rôle de l'Idée exemplaire platonicienne. Cependant, la perspective choisie, de remonter du signe au signifié, est aussi augustinienne, et P. en a tiré un exposé très riche et original. Et il conclut fort bien par une vue sur la finalité du prêtre et de l'Évêque qui conduit « au-delà du voile » au sacerdoce éternel du Christ dans le ciel. S'il reste encore plusieurs points à élucider, comme il le remarque en finissant, sa thèse est un modèle de travail vraiment enrichissant.

F.-J. T.

348. *Die Gestalt des Melchisedek*, von Helga Rusche, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, VI, 1955, p. 230-252.

Dans cette étude exégétique et historique, un §, p. 246-248 est consacré à Melchisédech chez les Pères de l'Église. Saint Augustin y est signalé comme ayant insisté sur le sens figuratif du sacrifice de Melchisédech à l'égard de l'Eucharistie : il a ainsi inspiré le pape saint Léon I, quand il a introduit la mention de Melchisédech dans la prière du Canon de la messe : *Supra quae...*

F.-J. T.

GRÂCE

349. *San Agustín, Doctor de la gracia*, par Luis ARIAS, dans *Salmanticensis*, II, 1955, 3-41.

En hommage au saint Docteur, au lendemain de l'année centenaire, la Revue a mis en tête de son nouveau tome, à la suite d'un prestigieux éloge d'Augustin théologien, une synthèse assez complète de sa doctrine de la grâce. Ses nombreuses références — un dossier du sujet — tiennent compte des travaux tout récents de 1954.

A. D.

350. *Il soprannaturale in noi e il peccato originale*, par A. VERRIELE, traduzione di A. TOMMASINI, O.F.M., 2ª edizione, Biblioteca ascetica, Vita e Pensiero, Milano, 1955, 19 × 14, 293 p.

La première édition de l'ouvrage français a paru en 1923 (Biblioth. Cath. des Sc. relig., Bloud et Gay), bientôt suivie de l'édition définitive (1934). C'est sur cette seconde édition que la présente traduction italienne a été refaite. L'exposé de A.V. a de grandes qualités et continue de faire autorité dans l'enseignement des séminaires. Il eut le mérite de mettre en valeur la tendance optimiste des Pères grecs, dans une large synthèse de la finalité divine, « l'âme de son livre », situant l'universel retentissement de la faute originelle dans la cohérence de l'économie totale. Pour la pensée de St Augustin, parfois simplifiée ou durcie, on tiendra compte de tout ce que les études récentes ont apporté de précisions et de nuances. Le pessimisme des œuvres antipélagiennes doit s'interpréter à la lumière des œuvres pastorales.

A. D.

351. *God in het diepst van de gedachte de Imago-Dei-leer van Sint Augustinus*, par J. HEIJKE, C.S. Sp., dans *Bijdragen*, 16, 1955, 357-377.

Pour l'A., l'étude de « l'image de Dieu » dans le *De Trinitate* requiert d'abord la connaissance des textes étrangers au *De Tr.* Les œuvres exégétiques nous livrent la pensée d'Augustin sur la création de l'esprit. On y retrouve les deux temps du schéma plotinien : séparation de Dieu et conversion à Dieu. Après une hésitation de plusieurs années, saint A. reste fidèle à cette doctrine (cf. références p. 363 à diverses œuvres) : même en état de péché, l'homme demeure l'image de Dieu. En le créant esprit, Dieu lui enjoint d'achever sa création en intensifiant sa *conversio ad Deum* (restauration de l'image) ; d'où la *capacitas Dei*, présence de Dieu à l'intime de l'esprit qui rend toujours possible le retour à Dieu (cf. *De Trinitate*). Dans la réalisation de soi, conversion à Dieu et auto-conscience vont de pair : le *De Tr.* éclaire le développement de ce processus, dont l'A. distingue les trois niveaux : *memoria, intelligentia, dilectio* qui sont aussi les trois termes de l'esprit-trinité (*De Tr.* XV, 21, 40-41). Cette reprise de l'interprétation d'une doctrine particulièrement subtile et complexe ne manquera pas de retenir l'attention (cf. les 10 ouvrages essentiels sur la question p. 356-7) ; nous ne pouvons ici qu'en suggérer le sens.

A. D.

352. *Reformation aus dem Ewigen*, Augustinus, Franz von Assisi, Bonaventura, Luther, par Albert AUER, Reihe Wort und Antwort 13, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1955, 18 × 11, 191 p.

Ce volume réunit 7 conférences autour d'une idée centrale : le renouvellement de l'homme intérieur à partir de l'éternel (titre). Les 3 premières conférences ont été données à la Semaine universitaire de Salzbourg en 1954, sous le titre général : *Augustinus der Logosmystiker.* Ce thème est complété dans la 7e conf. sur « *Trias und imago* », qui présente, selon l'A., l'idée-clef de la pensée augustinienne : que tout esprit, dans sa constitution intime, doit être conçu comme une triade. En Dieu cette triade est Trinité ; dans l'homme, image de Dieu, cette triade est mémoria-intellectus-voluntas. Pour l'homme l'A. propose comme la « formule la plus mûre » : species-visio-copula (174). Il semble la présenter comme une formule augustinienne : je ne la retrouve pas à la lettre dans saint Augustin ; je la découvre partiellement, quant au sens *copula = voluntas* dans *De Trin.* IX passim (12, 16...). Il s'agit là cependant de la connaissance sensible. Aug. n'admettrait pas cette triade comme la plus apte à refléter la Trinité divine : l'aurait-il admise comme l'expression la plus mûre de la vie de l'esprit de l'homme ? L'A. semble y tenir parce qu'elle exprime bien le rôle de la volonté (voir « Das Ganzheitsdenken Augustins », 16 suiv.) dans le renouvellement de l'homme. Dans ces 4 conférences les spéculations de l'A. sont assez ardues à suivre, malgré l'enthousiasme du style. Le lecteur se pose de nombreuses questions : l'A. ne force-t-il pas trop le néoplatonisme d'Aug. au dépens de l'influence biblique ? ; si oui, de quel droit énerve-t-il la tension, décélée par beaucoup d'auteurs chez Aug. entre l'ontologie néoplatonicienne et l'éthique, entre l'ordre de la pensée métaphysique et l'ordre de l'activité morale (d'où : Das Ganzheitsdenken) ? Le problème si débattu de la mystique (ou de la mysticité) d'Augustin est réglé par l'affirmative enthousiaste, confirmée par des parallèles empruntés à la mystique orientale, elle-même présentée comme tradition primitive de l'humanité. Les 3 autres conférences exposent deux réalisations de renouvellement dans l'esprit d'Augustin (François d'Assise, Bonaventure) et un échec (Luther). Cette dernière conférence est particulièrement suggestive. Recueil à lire, non pour y trouver des analyses textuelles et des références, pratiquement inexistantes, mais des suggestions, qui forcent la réflexion et le retour aux textes d'Augustin

A. d. V.

353. *De SS. Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae*, par T. Titus Szabo (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas theologica — Theses ad lauream, n. 75), Herder, Romae, 1955, 25 × 18, 210 p.

Saint Bonaventure « explique tout », non seulement par Dieu, mais par la Sainte Trinité, car il défend l'*unité* de la sagesse chrétienne qui unit intimement (sans les confondre d'ailleurs) les sciences, la philosophie et la théologie. S. développe cette vue synthétique en exposant comment chez lui, toutes les créatures sont un reflet de la Trinité, d'abord en général (Ire Partie, p. 18-103) : puis en parcourant (IIe Partie) chaque degré d'être : les corps, les vivants sensibles, l'âme humaine, les anges, enfin les activités surnaturelles. Partout la doctrine de saint Bonaventure apparaît comme une interprétation authentique de celle de saint Augustin, enrichie des précisions de la scolastique. Signalons l'étude, p. 59-88, de l'*âme image de Dieu*, théorie fondée sur saint Augustin, *De Trinit.*, XIV, viii, 11 ; cf. B.A., t. 16 ; p. 372-376. S. rapporte les diverses interprétations proposées ; puis établit avec pénétration le vrai sens de saint Augustin, le distingue de la théorie de saint Thomas, I. P., q. 93, a. 4 ; et montre que saint Bonaventure a parfaitement compris et assimilé la doctrine augustinienne. — Thèse latine, claire, richement documentée.

F.-J. T.

354. *Gott suchen und finden* ; *Augustinus — Bonaventura*, von Albert Auer, dans *Benediktinische Monatschrift*, XXXI, 1955, 183-191.

Pour saint Bonaventure comme pour saint Augustin, la perfection de la vie spirituelle consiste à chercher Dieu en vérité, non par une connaissance spéculative, mais pour le trouver présent en son âme ; et cependant, pour le « voir » d'abord, d'une connaissance intuitive et amoureuse : C'est ce que l'A. appelle la *mystique du Logos*. Il parle à bon droit de « mystique », mais sans préciser le sens qu'il donne à ce terme... Il la retrouve aussi chez saint Benoit qui, au début de sa règle, demande avec insistance au moine de « chercher Dieu » et « en vérité ». Cette recherche aboutit à « trouver » Dieu, mais *in caligine*, par une sorte de « *docta ignorantia* », décrite par saint Bonaventure, déjà signalée par saint Augustin (l'A. renvoie à *Epist.* 147, et *Confess.*, X, c. 40, sans indiquer *Epist.* 130, v. 28 plus précis encore) ; reprise par Tauler, serm. 71, et que l'A. rapproche du ch. XXXV de la *Vita S. Benedicti* où saint Grégoire le Grand montre saint Benoît favorisé d'une « vision intérieure » ayant même caractère. — Considérations assez générales mais rapprochements suggestifs.

F.-J. T.

355. *Ensayo sobre los dones del Espíritu Santo en la Espiritualidad Agustiniana*, par Urbano del N. Jesús, dans *Revista de Espiritualidad*, XIV, 1955, 227-250.

L'auteur étudie le problème des dons du Saint-Esprit en saint Augustin en tenant compte de l'ordre chronologique des œuvres. Dès la 1re période (387-391) Augustin présente une synthèse de la vie spirituelle en la ramenant à la charité, essence de toutes les vertus (*De morib. Eccl. cath.*) et source des progrès de l'âme, qu'il explique selon les 7 âges du monde (*De vera rel.*), et plus systématiquement en sept degrés (*De quantit. animae*), dont les 4 derniers surtout caractérisent bien les étapes de la vie spirituelle, — La 2e période nous donne, en 394, dans le *De serm. Dom. in monte*, la théorie qui deviendra classique au Moyen Age, celle des 7 dons associés au Béatitudes et aux demandes du Pater : Tout le *Sermon sur la Montagne* est expliqué d'après ce plan septénaire comme exprimant l'idéal de la perfection chrétienne. L'auteur en donne une excellente analyse, p. 233-242 où il dégage la doctrine augustinienne sur le nombre, le rôle, la nature et les effets des 7 dons. — Enfin, il cherche dans les écrits postérieurs, si cette doctrine a évolué et il montre sa permanence, sauf sur un point : la perfection du 7e degré ou de la Sagesse n'est plus considérée comme possible ici-bas mais est réservée au ciel. Pour Augustin, conclut-il, c'est la charité qui apparaît l'unique source de transformation surnaturelle et d'union parfaite à Dieu : les sept dons ne semblent en être que diverses virtualités. — Cette étude, originale, bien menée, fondée sur les textes, met en relief le caractère encore indéterminé de la théologie des dons chez saint Augustin, en même temps que ses richesses et sa cohérence. Resterait pourtant à examiner si les précisions de saint Thomas qui, certes sont un progrès, ne sont pas aussi une *explication* et comme l'éclosion de ce qu'affirmait en germe l'exposé augustinien.

F.-J. T.

356. *El platonismo de San Agustín y su doctrina acerca de la inhabitación del Espíritu Santo*, par P. Argimiro Turrado, dans *Augustiniana*, 5, 1955, 471-486.

Interprétant saint Augustin, P. Lombard affirme l'identité de l'Esprit-Saint et de la charité. Dans la même ligne, voulant rallier Aug. à la théorie des Pères grecs, Petau admet chez lui une mission personnelle du Saint-Esprit à l'âme juste. — Contre P. Lombard, il faut distinguer Esprit-Saint et charité en saint Augustin. Son platonisme, maintenu dans la terminologie de certains textes, tendrait de soi à effacer la distinction entre l'Idée suprême de Charité (l'Esprit-Saint) et la charité participée. Il doit s'interpréter à la lumière de la transposition chrétienne qu'Aug. en a fait et à celle aussi de sa théorie de l'appropriation. — Contre Petau, il faut de même

écarter un platonisme qui dans la mission invisible du Saint-Esprit verrait la donation personnelle du Saint-Esprit, de même que dans la mission invisible du Verbe à l'intelligence créée, on ne peut voir une communication personnelle du Verbe. — Il importe donc de se défier des rémanences de platonisme dans la langue d'Aug. Dans sa thèse sur l'inhabitation selon saint Augustin, l'A. traite plus longuement de tous les problèmes qu'elle soulève.

A. D.

LES VERTUS

357. *La conscience de la charité fraternelle d'après les Tractatus in Primam Ioannis de saint Augustin*, par J. Gallay, dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 1-20.

Les 10 sermons sur la *Ia Iohannis*, prononcés au temps où les donatistes rentraient en foule dans l'unité catholique (415), esquissent une admirable théologie de la charité mutuelle ; l'A. en expose ici un aspect. Si la charité peut se trouver chez les non-catholiques, comment reconnaître qu'on la possède véritablement ? I : les œuvres elles-mêmes sont un critère équivoque. II : Seule compte l'attitude intérieure manifestée dans l'intention. L'esprit est présence à soi-même et notre conscience vient de Dieu qui rend témoignage en elle. III : Si nous trouvons la charité dans notre cœur, nous pouvons être en sécurité : elle est présence de l'Esprit qui nous donne son témoignage avec le pouvoir de bien agir. — Cette assurance, fruit de la charité, est toute autre chose que la confiance-foi de Luther ; aussi n'est-elle nullement visée par le décret du Concile de Trente sur la certitude de la justification. — Ces pages, de haut intérêt spirituel, sont révélatrices du génie d'Augustin, aussi attentif au réel que spéculativement puissant. Elles montrent surtout l'intime connexion philosophique et théologique d'un thème augustinien, l'intériorité.

A. D.

358. *Dilige et quod vis fac, notes d'exégèse augustinienne*, par Jacques Gallay, dans *Recherches de science religieuse*, 43, 1955, 545-555.

Cette note est extraite d'une thèse sur *la charité fraternelle selon les Tractatus in Im Iohan.* dont un chapitre a paru dans *Revue des Et. august.* I, 1955, 1-20 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1958, no 357. Au sens littéral, le texte étudié (*In Iam Iohan;* VII, 8) s'entend de la charité fraternelle : envers ceux qu'elle aime, la vraie charité peut adopter n'importe quel comportement même sévère. Des textes parallèles confirment et développent cette interprétation : *Sermon* 56, 17 ; *Sermon frang.* 5, 3. Dans *In Iohnn.* VII, application extrême, ce sont les mesures de répression contre le donatisme qu'Augustin justifie de la sorte ; voir encore *In Iohan,* XI, 12-15. La maxime est riche d'autres sens qu'Augustin a suggérés.

A. D.

359. *Charité et communion des saints chez saint Augustin*, par Robert Brunet, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 31, 1955, 386-398.

Excellente étude sur la force unifiante de la charité chrétienne, montrant le réalisme de la conception augustinienne. La charité crée entre les hommes une unité analogue à celle qui existe entre les divines Personnes. A la limite, la communion des saints est unité parfaite dans la diversité des sujets ; elle tend à reproduire la Trinité, elle est l'image la plus approchante de son intimité profonde. La charité en effet réalise dans le Corps du Christ : présence réciproque, spécialisa-

tion et solidarité des activités, totale communauté de biens compatible avec la diversité fonctionnelle. — Larges citations d'Augustin en traduction française, et références aux meilleures études récentes.

A. D.

360. *Augustin und die Liebe*, par Johannes B. Bauer, dans *Der Seelsorger* (Wien), 25, 1955, 295-299.

Le but de cette étude est l'édification spirituelle. L'A. groupe, de manière heureuse, une série de textes augustiniens sur la charité, d'après un ordre systématique correspondant aux divers aspects de la vie spirituelle. L'amour est le principe même de la vie mystérieuse de la sainte Trinité ; il est le motif de la Création ; il explique la Rédemption par le Christ .Le besoin fondamental de l'homme est celui d'aimer. L'objet de son amour détermine la qualité, bonne ou mauvaise, de son activité morale. Les vertus morales s'originent à la Charité. Celle-ci est le contrepoids à la sensualité ; elle est aussi la vraie source de l'humilité, qui d'après Augustin est le résumé de l'ascétique chrétienne. Finalement la charité est le lien d'unité de l'église et conditionne l'appartenance à la *Cité de Dieu*.

A. d. V.

361. *Die Auslegungsgeschichte von I. Kor.* 6, 1-11. *Rechtsverzicht und Schlichtung*, von Lukas Vischer, *Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese* 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1955, 24 × 17, 139 p.

Ce livre nous expose l'histoire de l'exégèse, à travers les âges jusqu'à nos jours, de *I Cor.* 6, 1-11, le passage où saint Paul défend aux chrétiens de porter leurs différends devant le juge païen et leur demande, s'ils ne sont pas capables de supporter les offenses et les injustices, de chercher un arbitrage au sein même de la communauté chrétienne. Il y a là de nombreux problèmes de détails : sens d'*iniquos* et de *sanctos* (v. 1) d'*angelos iudicabimus* (v. 2), de *contemptibiles* (v. 4), de *sapiens* (v. 5) ; il y a la question du tribunal ecclésiastique ; et le problème, plus angoissant hélas pour certains groupes de réformés que pour la plupart des catholiques, de l'attitude du chrétien en face du contentieux devant le tribunal civil. A ce point de vue déjà une histoire de l'exégèse de *I Cor.* 6, 1-11 est très enrichissante : elle montre que chaque génération aborde les textes avec ses préoccupations propres. Nous nous intéressons ici à l'exégèse de l'Église primitive et spécialement à celle de saint Augustin (p. 21-43). L'A. constate que dans les premiers siècles on cite volontiers tel ou tel verset, mais qu'on ne donne pas d'explication d'ensemble ; Clément d'Alex. et Origène commentent le passage en entier, encore insistent-ils sur les aspects moraux et non sur l'aspect juridique, que comporte le tribunal auquel le texte fait allusion. Nous savons par ailleurs que ce tribunal existait : *Didaché*, 3, 4 ; Cyprien, *Ad Quirinum*, 3, 44 ; *Didaskalia* (syrienne), IX. Ces textes font très peu appel à *I Cor.* 6, 1-11, mais ils en rendent bien l'esprit : ne pas porter ses litiges devant le tribunal païen, de préférence supporter l'injustice et renoncer à ses droits (*Rechtsverzicht*) ; à défaut, recourir à l'arbitrage de la communauté (*Schlichtung*). L'arbitrage n'est pas à proprement parler un acte de justice ; l'A. remarque finement qu'il suppose chez les partis la volonté de céder sur le droit strict et cela pour des motifs de foi (p. 24). Le droit romain connaissait l'arbitrage, voir Wenger, *Institutionen des römischen Zivilprocessrechtes*, 330 ; mais il est clair qu'aux premiers siècles il n'est pour rien dans l'arbitrage prévu par saint Paul. Au temps d'Aug. la situation a changé. Le tribunal ecclésiastique est reconnu comme institution légale par l'État ; l'évêque est assimilé à un fonctionnaire ; il n'arbitre pas seulement les différends entre chrétiens, il juge le contentieux de tous ceux, même païens, qui veulent bien s'adresser à lui. Cela dépasse de beaucoup *I Cor.* 6, 1-11 ! Cette

situation apparaît clairement dans les textes augustiniens. L'A. s'en sert pour décrire rapidement l'activité judiciaire d'Augustin ; il ne fait cependant guère d'effort pour les exploiter en fonction de *I Cor.* 6, 1-11. De fait, Aug. n'a pas écrit de commentaire sur *I Cor.* mais il se réfère souvent à l'un ou à l'autre verset du passage en question (voir nombreuses références dans les *indices scripturaires* des édit. compl.). Par contre l'A. souligne bien combien Aug. cherche à rester fidèle à l'esprit de saint Paul en visant davantage à reconcilier qu'à juger. Je me demande si dans *Enchiridion*, 21, 78 on peut trouver la source de la distinction entre chrétiens parfaits et imparfaits, entre précepte et conseil, appliquée par Hugues de Saint-Victor à *I Cor.* 6, 1-11 (voir p. 46 ; cf. 125 et 42). L'argument que l'A. déploie pour critiquer la thèse de Hugues en faveur du sens strict de *I Cor.* 6, vaut aussi en faveur du sens strict de l'*Enchiridion*, 21, 78., à mon avis du moins. Finalement l'A. tire l'attention sur le commentaire de *I Cor.* 6, 10 par Aug. dans *Sermo* 351, 8 et *Ennar. in psalm*, 85 (86), 2. Il y voit à juste titre un reflet de la lutte pélagienne. Ce verset appartient depuis à l'arsenal de la controverse sur la justification.

A. d. V.

362. *St. Gregory of Nyssa and St. Augustine on the Symbolism of the Cross*, par Gerhart B. Ladner. dans *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, Princeton University Press, 1955, 88-95.

Il est toujours intéressant de confronter les deux Pères les plus représentatifs de l'Orient et de l'Occident philosophiques. Rapprochements et contrastes s'entr-éclairent, notamment sur le point crucial en l'occurence : l'application à la croix des quatre dimensions de *Ephés.* III, 18. La perspective de Grégoire est cosmique et géométrique (croix grecque) ; celle d'Augustin éthico-anagogique (croix latine). Des notes érudites, qui débouchent aux quatre coins de l'horizon des idées, n'intéresseront pas moins que le texte.

A. D.

363. *La virginité chrétienne*, par Joseph-Marie Perrin, Desclée De Brouwer, Paris, 1955, 20 × 13, 235 p.

Pour éclairer les aspects les plus essentiels de la virginité chrétienne, cet ouvrage présente 1° une étude de l'A. sur les biens, les difficultés, les conditions de réalisation de l'état de virginité ; 2° le traité de saint Augustin *Sur la sainte virginité* ; 3° L'encyclique Sacra virginitas de S. S. Pie XII ; 4° Le texte de la Consécration des vierges (Pontifical romain). L'étude générale puise abondamment à la tradition patristique ; sans en traiter explicitement, elle laisse voir la part qui revient à Augustin, parmi les autres Pères, dans l'analyse théologique de la notion de virginité.

A. D.

364. *L'humilité à l'école de saint Augustin*, par Pierre Adnes, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 31, 1955, 28-46.

Le Docteur de l'humilité du Verbe Incarné devait être le maître de l'humilité chrétienne. Cet article en fait une vérification nouvelle, méthodique et pénétrante. Il fait suite précisément à un précédent travail du même auteur (*Ibid.* 1951, 208-223) sur l'humilité notion spécifiquement chrétienne et le Christ modèle de notre humilité. C'est un petit traité complet, ascétique et moral, d'orientation mystique, que l'A. a mis sur pied ici : vraie notion, grandeur, actes propres, nécessité, fruits, contrefaçons..., mais à ce degré de profondeur où l'humilité est la voie même de la sainteté. Les références suffisent à montrer combien large a été la consultation des sources ; elle apporte le message de l'œuvre tout entière, dogmatique, morale,

polémique et non pas seulement pastorale. — Rapprochons cette brève étude de l'important ouvrage du P. R.-A. Gauthier, *Magnanimité*. 1951, qui étudie l'humilité augustinienne au plan de l'histoire de la philosophie et de la théologie.

A. D.

365. *El amor y el matrimonio*, (Glosas a S. Agustín), par César Vaca, Ediciones CID, Madrid, 1955, 19 × 11, 157 p.

L'A. médecin et théologien, reprend dans cet ouvrage les conférences données à la radio espagnole en l'honneur du centenaire 354-1954. On y trouvera un exposé complet, avec la citation latine des textes d'Augustin, des idées émises dans son premier travail : *La sexualidad en San Agustin* (Augustinus Magister, II 727-736). Les conceptions et les suggestions de la psychologie d'Augustin apportent aux théories modernes des correctifs nécessaires et de précieux compléments, sur la base de sa théologie. Elles peuvent contribuer à éclairer une théologie et une spiritualité des états soit de mariage soit de virginité.

A. D.

366. *De pace christiana secundum sanctum Augustinum*, par Pierre-Thomas Camelot, o.p., dans *XXXV Congresso Eucharistico Internacional*, Barcelona 1952, sesiones de estudio, 1, 198-201.

— *St. Augustine, Doctor of Peace*, par Pierre Thomas Camelot, dans *Cross and Crown*, 6, 1954, 69-80.

Les trois pages denses, suggestives, tissées de textes et de références, de la communication latine montrent saint Augustin « docteur de la paix » dans sa vie, dans sa prédication et dans sa doctrine, celle-ci condensée dans le *De civitate Dei*. Mais si d'après lui il n'y a ici-bas de véritable paix que la paix chrétienne dans la charité, nous pouvons prévoir, que la *pax civitatis terrenae* ne sera jamais qu'imparfaite, relative et instable. — L'article anglais reprend cet exposé en insistant sur certaines idées.

A. D.

367. *Las virtudes y la salvación de los infieles según San Agustín*, par Gregorio Armas de la Purísima Conceptión, dans *Contribución Española a una Misionología Agustiniana*, Burgos, 1955, p. 140-150.

L'A, établit 5 conclusions : 1. Les vertus des païens, pour Augustin, sont des vices, parce qu'elles sont ordonnées à une fin mauvaise. 2. Cette doctrine diffère de celle de Baïus, Jansénius, Quesnel et des protestants, qui est condamnée par l'Église : elle ne nie pas tout acte bon chez les infidèles. 3. Les vertus des infidèles ne diminueront pas leurs peines éternelles (ce point est très brièvement traité d'après *Cont. Iulian.*, IV, 3, 25 ; il faudrait y ajouter *De Patientia*, xxvi, 23-xxix, 26, plus explicite). Ces conclusions valent surtout dans l'hypothèse d'un refus coupable de la foi. 4. Le cas des infidèles *négatifs* (qui sans leur faute ne connaissent pas l'Évangile) n'est pas directement envisagé ; mais, d'après les principes généraux de la théologie augustinienne, les adultes qui à l'heure de la mort ne sont pas coupables de faute mortelle, sont sauvés. Pour eux, la foi implicite en Jésus-Christ semble suffire. 5. Saint Augustin défend la volonté salvifique universelle de Dieu : les formules restrictives chez lui sont dues à la polémique contre les Pélagiens. — Toutes ces conclusions sont d'ailleurs appuyées de nombreuses citations et renvois aux œuvres augustiniennes.

F.-J. T.

VIE SPIRITUELLE

368. *La sagrada Escritura, como fuente de vida espiritual según san Agustín,* par Roman de la Immaculada, dans *Revista de Espiritualidad,* XIV, 1955, 281-298.

L'auteur délimite bien son sujet ; l'Écriture comme source de vie spirituelle en saint Augustin. Il donne d'abord les affirmations du saint Docteur ; l'Écriture n'est pas indispensable, mais très utile et très féconde en fruits spirituels. Saint Augustin y insiste par diverses métaphores : l'Écriture est le remède aux vices, la nourriture de l'âme, le chemin de la vie. Puis l'auteur évoque les multiples applications spirituelles qu'en fait saint Augustin, et en développe deux : le rôle essentiel de la charité ; les dogmes de la paternité divine, de l'habitation du Christ en nous, et du Corps mystique, source de vie spirituelle. Ce n'est là, conclut-il, qu'un simple *guide.* Mais il est suggestif ; et sa valeur est rehaussée par de nombreuses citations en note, d'extraits latins des œuvres augustiniennes, qui en éclairent le sens.

F.-J. T.

369. *Introibo ad Altare Dei, Variações sobre o Salmo* 42, par Frei Damiao Berge, dans *Revista Eclesiástica Brasileira,* 15, 1955, 1-22.

La 4e partie traite : *Saint Augustin et l'exégèse figurative du psaume* 42 (p. 11 à 22). Elle débute par une introduction sur saint Augustin exégète avec longues notes documentaires et doctrinales. L'analyse qui suit dégage la trame du commentaire augustinien : le ps. 42, décrirait les étapes spirituelles de l'âme.

A. D.

370. *La espiritualidad en la obra de San Agustín,* par D. Luis Morales Oliver, dans *Contribución Española a una Misionologia Agustiniana,* Burgos, 1955, p. 175-181.

Discours de clôture de la Semaine missionologique, où l'orateur retrace à grands traits l'activité littéraire de saint Augustin en insistant sur sa valeur de vie spirituelle et sur son actualité.

F.-J. T.

371. *The Devotional Life,* par Roger Hazelton, dans *A Companion to the Study of St. Augustine,* Oxford University Press, New-York, 1955, 398-416.

Dans la perspective d'un mysticisme augustinien, à la suite J. Burnaby, E. C. Butler et E. I. Watkin, l'A. repond à la question : y a-t-il en saint Augustin un maître de vie spirituelle ? L'œuvre de l'évêque d'Hippone contient une théologie spirituelle, qui présente la vie comme le voyage de l'âme, son retour vers Dieu, en trace l'itinéraire, en marque les étapes et en définit le but. L'A. montre ce qu'elle comporte d'original et qu'on ne trouve pas chez d'autres maîtres : aller à Dieu, vivre avec Dieu. Quelle est la part du plotinisme dans cette conception ? Toute accessoire, en raison de la transposition — radicale — au plan chrétien.

A. D.

372. *Direction spirituelle,* III *En Occident,* 3° *Saint Augustin,* par Gustave Bardy, dans *Dictionnaire de spiritualité,* XX-XXI, 1955, col. 1065-1067.

Saint Augustin exerça le rôle de directeur spirituel 1° à l'égard de divers groupes de moines, de clercs et de religieuses. C'est donc comme directeur de vie communautaire et monastique qu'il est considéré dans cette partie, soit comme législateur

religieux. 2° à l'égard de certaines personnes vivant dans le monde, d'où *Conseils aux évêques et aux laïcs* ; sans équivoque cette fois c'est le directeur de vie intérieure que révèle la Correspondance. Augustin directeur n'est sans doute pas comparable à saint Jérome, absorbé qu'il fut par les soucis d'un diocèse et de la défense de la foi. Le sujet pourtant est traité d'une manière trop évasive en cette seconde partie.

A. D.

373. *Oración y contemplación en la teología espiritual de S. Agustín*, par Enrique del Sdo Corazón, dans *Revista de Espiritualidad*, 14, 1955, 205-226.

Saint Augustin n'a pas fait de traité systématique de l'oraison et de ses degrés ; mais on en trouve tous les éléments dans ses œuvres. L'auteur a ainsi rassemblé une série de pensées et de textes augustiniens sur la prière et l'oraison mentale, (définition, objet, conditions, efficacité) suivies de quelques vues plus succintes sur la contemplation et la mystique augustinienne : les références aux bons auteurs (en note) suppléent l'imperfection de cette 2e partie. La 1re est mieux étudiée et offre un florilège de beaux textes augustiniens.

F.-J. T.

374. *La vida religiosa en San Agustin*, III : Castidad, Apostolado, Correccion fraterna, par Cesar Vaca, Edic. Religion y Cultura, Madrid, 1955, 19 × 14, 349 p.

Ce tome III commente les Chapitres VI et VII de la Règle de saint Augustin en 21 méditations, riches de théologie et aussi de philosophie augustiniennes. On appréciera la citation latine en note des textes dont s'inspirent les commentaires empruntés surtout aux Sermons et aux Confessions, mais encore aux œuvres les plus diverses d'Augustin. — Pour les tomes précédents voir *Bulletin august.* 1950, n° 158.

A. D.

375. *San Agustín y la espiritualidad moderna*, par Victorino Capánaga, dans *Revista de espiritualidad*, 14, 1955, 156-169.

C. montre que les quatre thèmes de la spiritualité augustinienne : intériorité, image de Dieu, lutte pour retrouver l'image perdue, christocentrisme, — sont les thèmes favoris de la « spiritualité moderne » (du xvie siècle à nos jours) : il examine spécialement celle de saint Ignace, des Chartreux, des Bénédictins, des Augustins ; celle aussi de Bérulle, et saint François de Salles, de saint Alphonse de Ligori, Pascal, Fénelon et Bossuet et de notre temps. Il retrouve les quatre thémes, dans les œuvres maîtresses qu'il signale avec précision.

F.-J. T.

376. *Presencia de San Agustín en Santa Teresa y en San Juan de la Cruz*, par Alberto de la V. del C., dans *Revista de Espiritualidad*, 14, 1955, 170-184.

Saint Augustin a exercé une forte influence sur sainte Thérèse qui fut orientée vers la sainteté par la lecture des *Confessions* (cf. *Vie par elle-même*, c. 7 et 9). L'auteur relève aussi dans les *Ecrits* de la sainte plusieurs citations d'Augustin, en vue d'illustrer l'intériorité de la vie spirituelle : elles sont toutes tirées des *Confessions* IV, 12, X, 6 et 29, XII, 2, seul ouvrage d'Augustin qu'elle semble avoir lu. Car elle fonde avant tout sa doctrine sur son expérience ; mais elle se trouve spontanément en harmonie avec l'âme d'Augustin. — Saint Jean de la Croix s'est sûrement nourri de la doctrine augustinienne, lors de ses brillantes études à Salamanque où ensei-

gnaient alors de grands augustiniens comme f. Luis de Léon, Juan de Guevara, etc. ; et les historiens affirment qu'il aimait lire les œuvres d'Augustin. Mais le Docteur mystique appuie toute sa doctrine sur l'Écriture et cite fort rarement d'autres sources : S. Augustin vient en tête avec six citations *Solil.*, II, 1 ; *Serm.* 70, *Confess.*, X, 6 (cité deux fois), enfin l'ouvrage apocryphe *Lib. Soliloquiorum animae ad D.*, cité également deux fois. Influence très réelle, conclut l'auteur, mais diffuse et difficile à déterminer.

F.-J. T.

APOSTOLAT

377. *S. Agostino pastore d'anime*, par Card. Giacomo Lercaro, dans *Sapienza*, 8, 1955, 543-551.

Avec autant de justesse que d'éloquence, le vaillant Cardinal-Archevêque de Bologne relève chez Augustin la priorité du pasteur sur le penseur. Il retrace d'une plume pénétrante et avertie les traits du modèle de vie sacerdotale et épiscopale que fut le saint d'Hippone, les domaines de son engagement, les aspects de sa charité pastorale. Il insiste sur sa vie spirituelle axée sur le Christ, le Corps mystique, l'unité de l'Église.

A. D.

378. *St. Augustine as Pastor*, par Joseph B. Bernardin, dans *A Companion to the Study of St. Augustine*, Oxford University Press, New-York, 1955, 57-89.

Sur la base des Lettres et des Sermons, l'A. nous donne une idée de la variété des tâches accomplies par Augustin pasteur d'âmes ; elles sont rangées sous une dizaine de rubriques ; la lutte contre l'hérésie ne manque pas d'y figurer et c'est justice. C'est un tableau impressionnant, complet aussi, parfois peut-être au détriment de la perspective.

A. D.

379. *Las luchas donatistas ofrecieron a San Agustín coyuntura magnífica para sentar las bases de su Teología Misionera*, par Juan Pedro Zarranz, dans *Contribución Española a una Misionología Agustiniana*, Burgos, 1955, p. 151-159.

Après avoir rappelé les origines du schisme donatiste, ses succès durables et ses excès au temps d'Augustin, Z. décrit l'activité de l'Évêque d'Hippone pour le détruire, insistant sur les écrits et les sermons où s'affirme sa doctrine de l'Église. Car s'il n'a pas laissé une « ecclésiologie » systématique, il a bien développé la théologie, sur l'Église, sa nature, son rôle d'Épouse du Christ, Mère des âmes, source de salut, et surtout sa catholicité avec la mission des apôtres dans le monde entier : thèmes essentiellement missionnaires. Z. termine p. 157-159, par un florilège de beaux textes augustiniens sur ces thèmes, tirés des œuvres anti-donatistes et des *Enar. in psalm.* Malheureusement, les renvois aux sources (qui fondent ainsi l'exposé), ou sont omis, ou sont donnés de façon trop générale.

F.-J. T.

380. *En la galería de los grandes misionólogos. Autorretrato Epistolar* (San Agustín), par José Zameza, dans *Contribución Española a una Misionología Agustiniana*, Burgos, 1955, p. 111-118.

L'A. nous présente une intéressante revue de la correspondance de saint Augustin, où il note les manifestations de l'esprit missionnaire et apostolique de l'Évêque

d'Hippone face aux païens, aux Donatistes, aux Pélagiens, en insistant sur quelques grands thèmes : la charité, l'amour de l'Église, le Corps mystique du Christ.

F.-J. T.

381. *El tema misional en la predicación de S. Agustín*, par Serafín Prado de la Virginen de Valvanera, dans *Contribución Española a una Misionología Agustiniana*, Burgos, 1955, p. 101-110.

Le monde habité se réduisait pour saint Augustin aux contrées qui entouraient la Méditerranée, Europe, Afrique, Asie, de tous côtés limitées par l'Océan infranchissable. Selon lui, l'Évangile était donc annoncé à toute la terre et les missions lointaines n'étaient plus nécessaires. Mais il restait des hérétiques, des schismatiques, et même des païens à convertir : C'est dans cette perspective que l'Évêque d'Hippone aborde souvent dans ses sermons les thèmes essentiels de l'esprit missionnaire : l'amour de l'Église, son unité, sa catholicité, sa mission universelle de salut. Il insiste sur les images bibliques de l'Église épouse de Jésus, Mère des élus, Corps mystique du Christ, pour inspirer à son peuple l'amour des âmes qu'il avait lui-même. — L'auteur met bien en lumière le sens et la force de l'éloquence missionnaire d'Augustin, qui reste un modèle et un guide pour l'apôtre d'aujourd'hui.

F.-J. T.

382. *Algunos aspectos misionales de la Antropología Agustiniana*, par Victorino Capánaga, dans *Contribución Española a una Misionología Agustiniana*, Burgos, 1955, p. 119-127.

L'homme, créé à l'image de Dieu, pour le contempler en ses œuvres, est livré par son péché à deux forces ennemies de Dieu : l'orgueil et la concupiscence. C'est le Christ qui vient le guérir en restaurant par sa grâce l'image de Dieu. Mais cette image n'était pas totalement détruite. Il reste en nous, dit saint Augustin, « une étincelle de vérité et de bonté ». Par là, conclut C., la doctrine missionnaire de saint Augustin se distingue de celle des protestants : à l'encontre de ceux-ci, elle exige notre *coopération et l'adaptation* du message évangélique à chaque peuple. Tel est un « aspect missionnaire de l'anthropologie augustinienne ». — C. parle aussi des aspirations mystiques qui poussent Augustin à retrouver l'union à Dieu et engendrent le désir d'embraser tous les hommes du même amour ; — et encore, de la *souffrance* éprouvée par l'apôtre devant les divisions de l'Église, comparée par Augustin aux « gémissements de la colombe » (p. 126) : aspects missionnaires qui se rattachent moins clairement à l'anthropologie augustinienne.

F.-J. T.

383. *Condiciones y sentido de la teología misionera de San Agustín*, par Ramiro Flórez, dans *Contribución Española a una Misionología Agustiniana*, Burgos, 1955, p. 128-139.

L'auteur veut insister sur le *sentiment profond* qui conditionne la théologie missionnaire de saint Augustin : C'est le sentiment de l'Église et de sa mission. Il s'est formé et approfondi par la lutte contre les Manichéens, les Donatistes, les Pélagiens : l'Église lui est apparue en son unité catholique, source de grâce pour tous les élus. Mais cette catholicité a un aspect dynamique : parmi les anciens Pères, saint Augustin est peut-être le seul à avoir posé, en sa Lettre 199, le problème des peuples païens hors de l'Église, en affirmant le devoir d'aller les convertir : « In quibus ergo gentibus non est Ecclesia, oportet ut sit. *Epist.* 199, n. 48) ». Ce dynamisme

est fortement marqué dans la doctrine du *Christ total* dont la réalisation est le rôle essentiel de l'Église ; en sorte que tout chrétien est par définition un missionnaire. — De nombreuses citations et renvois précis aux œuvres augustiniennes illustrent cet exposé original.

F.-J. T.

384. *On Christian Instruction*, par T.S.K. Scott-Craig, dans *A Companion to the Study of St. Augustine*, Oxford University Press, New-York, 1955, 127-147.

D'après le *De doctr. christ.* ainsi que le *De catech. rud.* et le *De magistro*, l'article dessine les grandes lignes d'un enseignement chrétien selon Augustin : existentiel, surnaturel, intégral. Le plan s'inspire du *De doctr. chr.* : place et limites de la culture, l'acquisition des idées, la prise de connaissance du fait chrétien. la communication du fait ou l'enseignement. L'aspect proprement pédagogique est pris en considération. L'ensemble du sujet est placé dans un large cadre philosophique et historique.

A. D.

INFLUENCES

385. *Claudius Marius Victorius. Alethia*, La prière et les vers 1-170 du livre I avec introduction, traduction et commentaire (thèse de doctorat ès lettres à l'Université de Leyde), par Pieter Frans Hovingh, J. B. Wolters, Groningen-Djakarta, 1955, 23 × 16, 131 p.

Cette étude est le début d'une éd. de l'*Alethia* de Claudius Marius Victorius. Elle comporte une introduction (12-47), l'édition et la traduction française de la Prière et des vers 1-170 du 1er livre (48-71), un commentaire philologique et littéraire suivi d'un index sur ce commentaire et d'un index de citations (73-130). Dans le § 6 de l'introd. (22-36), à propos du climat spirituel où vécut le poète, l'A. cherche à réfuter la thèse de G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943, que Victorius fut semi-pélagien. Il se base uniquement sur l'analyse des textes ; tout comme son adversaire. Qui a raison ? Je pose la même question à propos du *Carmen de providentia divina*, que l'A. semble attribuer à Prosper, contre de nombreux avis contraires, et dont il refuse aussi d'admettre l'inspiration semi-pélagienne (28-30). Pourquoi ne pas faire profiter le *Commonitorium* d'Orientius d'un même traitement favorable ? Mais je me méfie de la critique interne quand il s'agit de dégager, par elle-seule, un esprit doctrinal d'expressions qui peuvent couvrir aussi bien un sens orthodoxe qu'hétérodoxe, surtout chez les poètes ! Aussi bien l'exposé succinct de la lutte pélagienne (pélagianisme et semi-pélagianisme) que l'A. donne à cette occasion n'est pas assez nuancé pour soutenir son argumentation dans les cas cités. A propos de Prosper, il ne semble pas exact qu'il ait continué la polémique de façon moins conciliante qu'Augustin, après la mort de celui-ci (p. 28). Cappuyns, *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine*, dans *Recherches de Théol. ancien. et médiév.*, I, 1929, p. 10 constate plutôt le contraire à partir de 432. Dans le commentaire l'A. suggère par endroit (p. 124 par ex.) la possibilité d'influence augustinienne directe sur Victorius.

A. d. V.

386. *La grâce dans l'œuvre de saint Léon*, par Hervé de L'Incarnation O.C.D., dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 22, 1955, 17-55.

Voici un travail qui marque une avance dans la connaissance de la pensée de saint Léon ; c'est une claire et sûre prospection, d'autant plus importante que le

sujet de la grâce possède chez le saint docteur une ampleur qui affecte son œuvre tout entière. Nous avions sur le même sujet l'ouvrage du P.C. Fernandez (Mexico, 1951). L'A. précisément se propose d'en éviter certains défauts de méthode. Et d'abord il a nettement situé son enquête dans le sillage de la toute première étape de l'augustinisme en se proposant de découvrir ce qu'était devenu la doctrine de la grâce après la mort du Docteur de la grâce. Le pontificat de saint Léon commence dans l'apaisement qui se produisit après une première décade de réflexion 430-440. L'introduction s'est donc efforcée d'en faire soigneusement le point historique et doctrinal, montrant dans le nouveau pontife un témoin de choix dans l'évolution du dogme de la grâce. Sans doute fut-il familiarisé 22 ans avant son pontificat avec la controverse pélagienne. Deux affaires sont étudiées où il se signale agissant du moins par Prosper. Il fait preuve toujours d'une rigoureuse sévérité contre les pélagiens. Peut-on parler d'une détente sur le plan doctrinal par atténuation de certaines thèses plus dures d'Augustin ? C'est l'analyse de l'œuvre qui doit en décider. — Le mot grâce, d'une envergure remarquable, embrasse tout l'ensemble du plan salvifique ; la grâce n'est qu'un aspect de l'œuvre rédemptrice, celle-ci étant elle-même le thème central de la théologie léonienne. La grâce, c'est la Rédemption agissant au dedans de l'homme pour le transformer progressivement à partir d'une régénération jusqu'à la parfaite rénovation de l'image altérée en Adam. D'où les deux temps d'une synthèse de la grâce en saint Léon : I, Le Germe : la grâce principe de régénération et de dignité ; II, Le progrès par la grâce, secours universellement nécessaire et absolument gratuit. Nous retrouvons ici très explicitement le thème augustinien du progrès spirituel. Selon Augustin encore, rien n'est soustrait à l'universelle exigence de la grâce. Léon n'est ni moins clair ni moins fidèle quant à son absolue gratuité, à sa manière qui est d'insister sur la solidarité de la Rédemption et de la grâce. Mais à l'encontre d'Augustin, et délibérément semble-t-il, il a évité de traiter la question de la prédestination. La volonté salvifique universelle est plus nettement affirmée qu'en saint Augustin. — Attendons la fin de l'étude, qui nous donnera les conclusions d'ensemble.

A. D.

387. *Ur - und Erbsünde in der « Physiologie » des Johannes Scotus Eriugena*, von Julius Gross, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 65, 1955, 254-271.

Scot Erigène dans son *De tomis* (appelé ici *Physiologie* d'après *De divis. naturae*, IV, 1 ; cf, p. 260) présente une théorie du péché originel qui s'écarte, selon G., de celle d'Augustin en niant que la nature elle-même puisse être pécheresse et en expliquant le mot de saint Paul « in quo omnes peccaverunt », comme si « en Adam et par lui chacun de ses descendants avait volontairement péché (*De div. nat.*, V, 36 cité p. 262) ». Scot subit, semble-t-il, l'influence des Pères grecs dont il avait traduit plusieurs œuvres, comme *De hominis opificio* de saint Grégoire de Nysse, *De ambiguis* de *Maxime le Confesseur* (cf. p. 259). — Mais en même temps il se rallie à la conception augustinienne de la « massa damnata » et du péché originel indentifié avec la concupiscence ; et cela dans le *De div. nat.*, confirmé par *De divina praedest.*, III, 7, cité p. 256 et le *Comment. in Evang. sec. Ioann.*, Fragm. I, cité longuement p. 265-267. Comment s'harmonisent ces vues pour Scot ? C'est un problème que G. s'avoue impuissant à résoudre ; mais on ne peut dire à son avis, que l'optimisme grec ait réussi à détacher Scot de la théorie augustinienne, commune au Moyen Age. Notons que pour éclairer cette thèse, G. voit dans saint Augustin lui-même trois conceptions du péché originel : tantôt c'est une faute que tous les hommes, en Adam et par lui, ont personnellement commise ; (Ursunde) ; tantôt c'est une faute attribuée à la nature humaine en général (Natursunde) ; tantôt c'est la concupiscence désordonnée que tout homme en naissant reçoit comme un héritage (Erbsunde) cf. p. 270 ;

et il retrouve ces trois sens chez Scot Erig. qui ne les harmonise pas clairement. — L'étude sur Scot Erigène est intéressante et bien documentée ; mais l'interprétation de saint Augustin qu'elle suppose demanderait une sérieuse mise au point : Cf. *Bull. august.* pour 1954, n. 557.

F.-J. T.

388. *De liefde tot God volgens sint Augustinus en sint Bernardus*, par Adolphus Van Der Zeijden, dans *Citeaux in de Nederlanden*, VI, 1955, 179-205 et 241-258.

Il y a une parenté évidente entre les expressions de saint Bernard et de saint Augustin relatives à la charité, pour marquer sa nature, son rôle, son importance, ses degrés, son désintéressement et son terme « mystique » dans l'amour de Dieu : l'A. l'établit clairement. En même temps, il se met au point de vue spécial des rapports entre « Eros » et « Agapé », présenté par deux auteurs protestants, Nigren et Castren, et souvent repris par d'autres : Warnach, Burnaby, Mausbach, E. Gilson, etc. ; et il montre que l'idée de charité en ses rapports avec le bonheur du ciel chez saint Augustin comme chez saint Bernard, est étrangère au cadre ainsi proposé : pour eux, la charité reste désintéressée en trouvant *en Dieu seul* sa récompense. Pour cela, il analyse d'abord l'amour de Dieu selon saint Augustin (p. 184-194) avec nombreuses références aux diverses œuvres. Puis il passe au « tournant » du xii[e] siècle où se fait jour l'effort pour définir le désintéressement de l'amour de Dieu. Il analyse cet effort chez saint Bernard, surtout d'après le *De diligendo Deo* où se trouvent les 5 degrés de la charité. Il conclut à un progrès dans la doctrine : saint Augustin selon lui, reste trop influencé par le néoplatonisme : saint Bernard s'en est dégagé pour atteindre la vraie « mystique » chrétienne ; le premier comprend l'union à Dieu par l'intelligence, le second par la volonté en développant pleinement le rôle de l' « amour gratuit ». — Mais il s'agit là plutôt de points de vue dominants chez les deux docteurs qui finalement sont d'accord. L'auteur serait porté à exagérer, en opposant leurs spiritualités, quant on peut aisément montrer que l'épanouissement mystique de saint Bernard est contenu en germe dans l'esprit de saint Augustin.

F.-J. T.

389. *Die Methode der Trinitätslehre in der Summa Halensis*, par W. E. Gossmann, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 6, 1955, 253-262.

Cette étude analyse, d'après l'édition de la *Summa* des franciscains de Quaracchi, le système trinitaire d'Alexandre de Halès, genèse et structure, en le replaçant dans sa ligne généalogique, entre celui de Richard de saint Victor et celui de saint Bonaventure. La spéculation d'Al. connaît celle du *De Trinitate* d'Augustin, et il en est souvent question ici, mais elle s'articule si intimement à celle de Richard en toutes ses parties que celle-ci en est la clé. — I : Comme celle de Richard en effet, et à l'inverse de celle d'Augustin, la théologie trinitaire d'Al. est déductive ; elle place au départ un *Summum Principium* (quo nihil est majus, cf. Anselme) dont elle extrait toutes les propriétés divines essentielles et personnelles. Le *Summ. Princ.* d'Al. est caractérisé par la *summa diffusio*, non par la *summa caritas* (Richard). — II : Original en son point de départ, Al. le reste dans le mode de déduction des divines Personnes. Il s'éloigne de Richard et se rapproche d'Aug. en s'inspirant du constitutif de la personne humaine et en explicitant la *summa diffusio* en *diff. s.c.d. naturam* (generatio) et *diff. s.c.d. voluntatem* (spiratio). — III : Pour la notion de « personne » dans son application trinitaire, Al. s'inspire à la fois de Boèce et de Richard : *intellectualis naturae incommunicabilis existentia.* Mais l'application

originale qu'il en fait le met à part de l'un et de l'autre. — Éclairante aussi pour l'intelligence de la trinité bonaventurienne, cette étude est une excellente contribution à l'histoire médiévale de la théologie trinitaire.

A. D.

390. *Le statut prospectif de la théologie bonaventurienne*, par Georges Tavard, dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 251-263.

En termes techniques inspirés de la logique d'Aristote, (objectum formale quod, totum universale, totum integrale, principium radicale), saint Bonaventure nous précise l'idée originale qu'il se fait de la théologie. Il lui donne un *statut progressif*, en ce sens qu'il en détermine la valeur par son orientation vers la vision béatifique. Pour lui, toute vie humaine est un « itinéraire » vers Dieu. Le point de départ est en chaque certitude naturelle où l'esprit reçoit un objet de l'expérience sensible *externe* et en voit la vérité par l'Illumination divine (théorie augustinienne). Il est dès lors orienté vers Dieu qui est la Vérité. Le terme sera atteint quand la vérité révélée dans l'Écriture (que l'Église lui offre à son tour du dehors), sera pleinement illuminée par le Saint-Esprit : mais cette pleine intelligence de la Vérité n'est possible que dans la vision béatifique. Entre ce sommet et l'humble départ rationnel, il y a des degrés : d'abord, celui de la foi, acceptation obscure, mais certaine de la Révélation ; puis la théologie qui, entre la foi et la vision céleste, est un *passage* où l'obscurité s'éclaire par la réflexion à l'aide de la philosophie. (Ici G. Tavard renvoie à son article : *La théologie d'après le Breviloque de S. Bonavent.* dans *Année théologique*, 1949, p. 201-225 qui explique ce point). Enfin, avant d'atteindre le ciel, il y a le degré supérieur de l'*expérience* de Dieu dans la vie mystique. — T. ne fait pas ressortir l'aspect augustinien, réel mais original de cette position qu'il décrit objectivement.

F.-J. T.

391. *Saggio sul neoplatonismo di S. Bonaventura, Il concetto di unitá e la struttura del reale come problema teologico*, par P. Antonio Zigrossi, C. SS. R., Biblioteca di Studi Francescani, Studi Francescani, Firenze, 1954, 25 × 17, 122 p.

Aucune étude n'avait exploré méthodiquement le néoplatonisme de la spéculation bonaventurienne. Une métaphysique de l'unité en fait la structure profonde et peut en rassembler les éléments en une synthèse authentique. Recherche difficile : le Docteur Séraphique n'en a jamais traité systématiquement ; les matériaux heureusement en sont groupés autour de deux centres majeurs, Trinité et Incarnation. Deux parties précisément considèrent 1° l'*Unitas originis* et la réduction à l'unité au plan increé de la Trinité ; 2° l'*Unitas complementi*, et la réduction à l'unité du monde créé dans le Christ. L'unité est partout dynamisme d'expansion et l'univers est processus de dérivation et de retour. En psychologie, l'âme est perfection unifiante par-delà la multiplicité des formes ; la dialectique de la recherche de la Vérité (ascèse et mystique) est union à la Vérité. Malgré l'insistante référence à Aristote cette philosophie, ou ce « mysticisme habillé de philosophie » est d'essence néo-, platonicienne. Elle remonte par-delà saint Augustin aux Ennéades, et par-delà Plotin aux perspectives de Phèdre et du Banquet. Si profonde que soit en tout ceci l'influence d'Augustin, elle est textuellement très effacée, parce que dépassée en deux directions : ce sont les sources antérieures, anciennes et primitives qui sont au premier plan, puis les sources immédiates et médiévales. Peu à glaner par conséquent sur des références explicites : relevons p. 21 la *vis substantiae (De Trinitate*, V, 8, 9*)*, simple germe que Bonaventure mène à plein développement ; et surtout l'*Innascibilitas* p. 50, introduite par Augustin dans la théologie latine. C'est encore en fonction d'une définition augustinienne *(De Genesi ad litt.* 10, 32*)*

que la forme est conçue comme principe d'unification p. 13. — Cet ouvrage en est un nouveau témoignage : l'idée-mère du néo-platonisme ne cessa d'imprégner la pensée du Moyen Age latin ; elle fut l'ambiance naturelle dans laquelle s'élabora la théologie médiévale.

A. D.

392. *The Ambivalence of St. Thomas Aquinas View of the Relationship of Divine Law to Human Law*, par Jane E. Ruby, dans *The Harvard Theological Review*, 48, 1955, 101-128.

Le problème envisagé est celui de la validité de l'autorité exercée par les infidèles sur les chrétiens. L'A. examine la solution qu'en donne saint Thomas (S. Th. II-II, q. 10, a. 10). Au titre de la loi humaine, la domination des infidèles serait admissible ; elle pourrait ne pas l'être en vertu d'une loi ecclésiastique. L'ambivalence de la position de saint Thomas consisterait à admettre la légitimité de l'intervention de l'Église dans un cas relevant du *Jus gentium, quod est Jus humanum*, dont il affirme (II-II, q. 12, a. 2) qu'il n'est pas touché par le droit divin. Le témoignage d'Augustin ayant été apporté, l'A. en discute la pertinence dans les trois textes : *Ep.* XCIII, 12, 50 (où loi divine et loi humaine sont d'accord) ; *In ps.* 124, commentant Eph . VI, 5 (après conversion, ne pas rester sous la domination d'un Maître infidèle) ; enfin *Contr. litt. Pet.* II, 43, 102, incorporé par Gratien, *Decr.* XXIII, 7, 2 (rapprochant les biens des hérétiques de ceux des juifs.

A. D.

393. *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 3er Teil. *Die Lehre von den Sakramenten*, par Artur Michael Landgraf, Pustet, Regenburg, 24 × 17, I, 1954, 359 p., II, 1955, 331 p.

Dans ces deux tomes d' l'*Histoire des dogmes de la « haute scolastique »* — consacrés aux *Sacrements* et enrichis de nombreuses citations latines de *manuscrits* dont la liste est donnée (II, p. 328-331) — l'autorité de saint Augustin est souvent invoquée, soit avec les autres Pères, soit par des citations, ordinairement sous forme d'adage, comme : « Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum », II, p. 21 ; ou « Sacramenta Novae Legis in solis electis efficiunt quod figurant », II, p. 187-188 ; et à propos de l'Eucharistie : « Cibus est animae non corporis », II, p. 221. On constate l'importance attachée à l'autorité augustinienne, quand par ex., Gilbert de la Porrée se fonde sur *De nuptiis et con.*, I, 33, pour déterminer l'efficacité du Baptême (cf. II, p. 186) ; mais l'esprit critique s'exerce aussi : cf. II, p. 303, à propos des démons incubes : « Augustinus *referendo opinionem* hoc dicit » remarque la *summa* de Pierre de Capoue qui est d'un autre avis. De même, I, p. 331-333, diverses explications sont rapportées des paroles d'Augustin : « Sicut mundatur adultus per fidem, ita parvulus per sacramentum fidei », et d'autres approchantes, tirées du *De baptism. Parvulorum.* — On voit que l'autorité d'Augustin est d'abord au Moyen Age une base pour réfléchir et mieux comprendre la foi.

F.-J. T.

394. *Das altkirchliche Dogma in der Reformation*, par Jan Koopmans, aus dem Holländischen von H. Quistorp, « Beiträge zur evangelischen Theologie, 22 », Chr. Kaiser-Verlag, München, 1955, 22 × 15, 151 p., (*Nachwort* Quistorp 148-151).

L'étude a paru en 1938 à Wageningen sous le titre : *Het oudkerkelijk dogma in de reformatie bepaaldelijk bij Calvin* = « Le dogme de l'Église primitive chez les réformateurs, spécialement chez Calvin ». L'A. veut étudier comment les réformateurs ont accueilli (c. I), compris et défendu (c. II), et exploité pour la théologie et pour

la prédication (c. III) les dogmes trinitaires et christologiques. Ce choix restrictif a été inspiré à l'A. par le fait que les dogmes trinitaire et christologique permettent d'élaborer d'intéressants parallèles avec saint Augustin. L'ouvrage est écrit dans un esprit nettement réformé : la bibliographie est unilatéralement protestante et pour sa grande part allemande. L'A. n'explicite pas sa notion de l'Église : elle est sans doute celle de Calvin (c. I). Sa définition du dogme comme une décision de l'Église, irrévocable mais relative, n'est pas acceptable. Quand il dit (p. 10) que « l'église n'a pas le dernier mot, mais la Parole de Dieu », il se sépare d'Augustin : *Contra epist. Manich.*, IV, 5. Quant aux parallèles augustiniens annoncés le lecteur sera fort déçu. A côté de quelques passages un peu détaillés, il y a de nombreuses allusions vagues, non appuyées sur des textes. La même remarque vaut d'ailleurs pour l'emploi que l'A. fait des théologiens du moyen âge. Si je lis bien à la p. 57, l'A. semble admettre que, d'après Aug., la terminologie théologique trinitaire n'offre que des mots qui n'atteignent nullement les concepts (Wo Begriffe fehlen da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein). Ce n'est pas augustinien : « verius cogitatur Deus quam dicitur » etc. *De Trin.*, VII, 4, 7, maintient la valeur objective des mots. L'A. expose bien les deux méthodes d'approche du mystère dans *De Trinitate* (p. 58), caractérise bien les essais de systématisation théologique du *De civ. Dei*, *Enchiridion*, *De catech. rud.*, *De Trinitate*, comme basés sur la catéchèse primitive (104-105) ; mais il ne profite pas de l'occasion pour exposer ce qu'Aug. entend par Christ-Médiateur (p. 96) et indiquer (c. III) comment Aug. exploite les dogmes trinitaire et christologique pour la prédication. Quoique l'A. en pense (p. 84, n. 41) Luther cite exactement le *Te Deum :* « suscepturus » et non « suscepisti ». L'ouvrage a certainement de la valeur pour son essai de réhabilitation du dogme dans la théologie protestante ; sa valeur est nulle au point de vue augustinien. Voir *Theol. Literaturzeitung*, 81, 1956, 48-51 = W. Schneemelcher.

A. d. V.

395. *El « Articulus de justificatione » de Fray Bartolomé Carranza*, O.P., estudio doctrinal y ediciòn del texto, par J. I. Tellechea, dans *Revista española de Teología*, 15, 1955, 563-635.

Le texte de l'*Articulus...* (585-635) est précédé d'une étude critique et doctrinale (563-583). Cette publication de l'inédit dans lequel Carranza refond, développe et précise son vœu sur la justification (cf. *Concilium Trident.*, edit. Görrisiana, V, Acta, 549-551) contribuera sans doute à trancher la controverse sur l'orthodoxie du célèbre archevêque dominicain. Son texte est tissé de citations patristiques mais surtout d'Augustin, soit les œuvres anti-pélagiennes soit l'ensemble de l'œuvre. Carranza maintient ses positions initiales en s'appuyant sur saint Thomas qu'il cite aussi très souvent (ses 150 citations patristiques témoignent de son estime pour la théologie positive, puisée à l'école d'Alcalá). Au demeurant, il apparaît indemne de tout luthérianisme; il a même su éviter certaines tendances facheuses de catholiques de son temps.

A. D.

396. *Die Rechtfertigung nach Augustin und nach Luther*, par Uuras Saarnivaara, dans *Lutherischer Rundblick*, 3, 1955, 164-172.

Cet art. est la traduction d'une étude plus générale du problème de « la justification d'après Augustin et d'après Luther », du théologien finnois U. Saarnivaara. Il donne un aperçu très objectif, à mon avis, de la doctrine d'Augustin et de celle de Luther pour finalement établir une comparaison entre elles. Cette comparaison souligne surtout les différences, qui de fait sont fondamentales. Elles peuvent se résumer dans cette phrase : Aug. conçoit la justification comme une rénovation de

l'homme, comme la restauration en lui de l'image de Dieu ; Luther la conçoit comme une rémission des péchés et comme une imputation de la justice à cause du Christ (p. 170). L'A. emprunte ses preuves aux écrits antipélagiens, qui sont des ouvrages polémiques et difficiles à interpréter. Cette méthode lui a été inspirée par le fait que Luther aurait été influencé précisément par la lecture de ces ouvrages. Cependant, dans cet article il n'y a aucune tentative d'établir historiquement et littérairement cette influence ; peut-être l'A. a-t-il fait ce travail dans son grand ouvrage, dont cette étude n'est qu'un extrait : je l'ignore. Dans tous les cas, la lecture de cet article donnera à ceux qui comprennent le finnois le goût de prendre connaissance de l'étude d'ensemble du théologien finnois.

A. d. V.

397. *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, par George J. Dyer, Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad Lauream 24, Mundelein, Illinois, U.S.A., 1955, 23 × 15, 5, ix-199 p.

L'A. étudie, à l'époque de la controverse janséniste, la doctrine qui nia l'existence des Limbes pour enfants morts sans baptême, et la réaction officielle de l'Église. Il n'entre pas dans les préoccupations de théologiens contemporains qui cherchent à « sauver » ces enfants, mais il reste dans la problématique posée par le pélagianisme où l'existence du péché originel, la volonté salvifique, la nature de la vie éternelle et des peines éternelles étaient en jeu. De là un 1er chap. sur la controverse pélagienne : son histoire, la doctrine des antagonistes, les décisions de l'Église (1-38). Le 2e chap. donne un aperçu de la controverse janséniste en général et a le mérite d'insister sur sa phase italienne assez négligée jusqu'ici. Le 3e chap. traite directement du sujet en passant en revue les opinions de Conrius, Jansénius, Petau, Noris, Bossuet, Berti et Tamburini. Le 4e chap. définit la position de l'Église dans la controverse et le 5e chap. résume la thèse, souvent en répétant des passages précédents mot à mot. L'A. appelle son travail « an already diffuse study (viii, note 4) » et se refuse pour cette raison, à considérer les diverses réfutations que la négation des Limbes a suscitées. Il veut en outre se tenir à la pure information sans prendre position. Dans ces conditions il s'est singulièrement allégé la tâche ! Le travail est très scolaire : dans les idées générales, il manque cette construction organique qui dénote la pénétration des problèmes ; le chap. central, en particulier, trahit le fichier. L'A. ne manque pas de lecture : il s'appuie trop sur les travaux au dépens des sources. Pourquoi présente-t-il l'attaque de Richard Simon contre saint Augustin uniquement à travers la *Défense de la Tradition* de Bossuet (109) ? La bibliographie remplit 17 pages : dans cette masse manquent les travaux de J. Orcibal sur les origines du Jansénisme, tandis que *The Origins of Jansenism* d'Abercrombie est mentionné. Le travail a le mérite de grouper ensemble une foule d'informations, jusqu'ici éparses, et à ce titre il rendra des services à celui qui voudrait approfondir la question.

A. d. V.

398. *Intention du ministre et validité des sacrements, La position de Fr. Farvacques, O.S.A., et sa condamnation*, par L. Renwart, S.J., dans *Nouvelle revue théologique*, 77, 1955, 800-821.

La question préoccupa fort saint Augustin (cf. *De bapt. contra donast.* 53, 102 : implorer Dieu de nous éclairer sur la valeur des gestes sacramentels). Fr. F. justifiait « l'intention seulement externe » par le recours à saint Augustin, cf. ses *Opuscula* I, 132-146 (p. 133 : s. Augustinus statuit hanc generalem regulam : *Malitia ministri non nocet columbae sacramentum suscipienti.* Ergo ubi Aug. nihil excipit, neque nos debemus casum ullum excipere). F. n'excluait pas même cette intention perverse

qui se propose la pure simulation : *non intendo facere quod facit Ecclesia* (decisio augustiniana, appuyée sur *De bapt. contr. don.* 5, 13). Sa doctrine — dont ne diffère en rien de celle de Catharin, d'après l'A. — fut condamnée par Alexandre VIII (Denz. Enchir,. 1318).

A. D.

399. *Estudio psicológico de San Agustín proselitista. Sus tres crisis de Milan : (filosofica, moral y religiosa). Triunfo de la gracia. Vision de Ostia* (384-388), par César Vaca, dans *Contribución Española a una Misionologia Agustiniana*, 1955, 75-85.

Précisant son thème en fonction d'une semaine de sociologie, V. n'insiste pas sur l'aspect psychologique de la crise de Milan qui changea la vie d'Augustin ; il n'évoque que très brièvement la lecture des platoniciens ; Après avoir indiqué les divers sens de la « conversion » (passage de l'incrédulité à la foi, ou du mal au bien moral, ou d'une vie ordinaire à la vertu héroïque), il décrit d'après les *Confess.*, les étapes de cette transformation en Augustin, d'abord manichéen, puis sceptique, et ramené à la foi par les prédications d'Ambroise ; se consacrant enfin tout entier au service de Dieu. Et il relève en chaque étape les leçons de générosité, d'humilité, de recours à la grâce que nous donne Augustin et qui restent très utiles aux apôtres modernes. Cet aspect spécial fait l'intérêt d'une description d'événements connus.

F.-J. T.

VII. — A L'OCCASION DU XVIe ANNIVERSAIRE DE LA NAISSANCE DE SAINT AUGUSTIN[1]

PUBLICATIONS COMMÉMORATIVES

400. *Augustiniana.* Napoli a s. Agostino nel XVI centenario della nascita, Istituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli, 24 × 17 (1955), 271 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1955, nos 75, 141, 142, 143, 174, 179, 185, 197, 202, 221, 229, 243, 287, 331.

401. *A Companion to the Study of St. Augustine*, Edited by Roy, W. Battenhouse, New-York, Oxford University Press, 1955, 22 × 14, 425 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1955, nos 50, 57, 59, 60, 85, 196, 278, 306, 309, 316, 318, 321, 371, 378, 384.

402. *Contribución Española a una Misionologia Agustiniana.* Colleccion de trabajos agustinanos presentados a la VII Semana intensiva de orientacion misionera celebrada en Burgos, del 8 al 14 de Agosto de 1954, dedicada al obispo de Hipona con motivo del XVI Centenario de su nacimiento (354-1954), « Semanas misionologicas de Burgos », Biblioteca « ID... » Instituto español de san Francisco Javier para Misiones extranjeras, Burgos, 1955, 25 × 17, 5, 206 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1955, nos 3, 163, 169, 172, 292, 326, 367, 370, 379, 380, 381, 382, 383, 399.

---

1. On trouvera une première liste de travaux publiés à cette occasion dans le *Bulletin augustinien pour* 1954, n° 837 à 860, dans *Revue des études augustiniennes*, 3, 1957, 488-491.

403. *Noverim*, Universidad de Villanueva, Mariano, la Habana, Cuba, t. 1, v. 1, 1954, 82 p.

L'Université de saint Thomas de Villeneuve consacre à saint Augustin le 1er numéro de son périodique *Noverim*, à l'occasion du 16e centenaire de sa naissance. Les sujets traités méritent d'être signalés, maintenus dans l'ensemble intéressant que les auteurs ont voulu réaliser :

La Estética en la Filosofía de San Agustín, par Dra Rosaura Garcia Tuduri, 12-21 : essai de synthèse de l'Estétique augustinienne d'après les éléments épars dans son œuvre, s'achevant en une large définition explicative.

Una Carta del Doctor de la Gracia, par Dr. John J. Gavigan, O.S.A., 24-28 : l'A. fait une présentation et un commentaire de la lettre 217, lettre anti-pélagienne (427) : Dieu opère en nous le vouloir et le faire. Elle énonce en sa maturité la doctrine du Docteur de la grâce.

Agustín de Tagaste, Hombre moderno ; par Benito Beltran de Heredia, O.F.M., 30-35 : à l'homme moderne, Aug. apporte un message et un itinéraire ; la faim de Dieu le rend pèlerin de l'Absolu dans le monde des deux amours et des deux cités, qui s'éclaire dans l'intériorité.

¿ Fué San Agustin un gran pecador ? par José Gonzalès Vega, O.S.A., 38-41 : le fils de Monique a conservé dans ses égarements une noblesse d'âme et une retenue de conduite qu'il faut relever chez un jeune homme non baptisé et vivant en plein paganisme.

Saint Augustine and the Love of Chrit, par John J. Skelly, O.S.A., 44-54 : tout le drame d'Augustin c'est la recherche et la découverte du Christ Vérité-Sagesse. Épris du Christ en sa personne, Aug. contribua par sa doctrine et sa vie à l'édification du Corps mystique du Christ.

Ideas Pedagógicas de San Agustín, par Dr. Mercedes Garcia Tuduri, 56-64 : c'est des textes mêmes d'Aug. que l'A. extrait un ensemble riche de principes et d'orientations pédagogiques dont il montre l'insertion dans sa pensée philosophique et théologique.

La Historicidad del Ente jurídico, par Dr. Andres Trujillo y Rosenada, 66-72 : si le droit en son essence transcende le devenir empirique, il n'en dépend pas moins en tant que Volonté organisatrice des phénomènes sociaux et Intégration de l'ordre dans l'unité ; à ce plan la signification d'Aug. est importante.

Inicio de su amor a la Sabiduría, par R. M. Pilar Dalmau y Santalo, 73-77 : analyse de la première lecture de l'Hortensius par Aug. : événement-choc dont l'A. montre les répercussions.

Agustín, gladiator de la Fé, par Sr. Francisco Johannet Duplessis, 80-82 : rapide portrait d'Augustin, défenseur de la foi contre le donatisme et le pélagianisme.

A. D.

404. *Revista de espiritualidad.* Publicacion trimestriale dirigida por Carmelitas descalzos. Numero extraordinario, homenaje a san Agustin, en el XVI centenario de su nacimiento, 354-1954, San Agustin y la espiritualidad cristiana (Madrid), año XIV, 1955, nº 55-56, p. 115-298.

Sous le titre *San Agustin, manantial de Europa*, p. 115-123, le P. Nazaro de santa Teresa retrace l'influence d'Augustin à travers les âges. — Cette présentation est suivie de huit études qui se trouvent analysées dans ce *Bulletin augustinien pour* 1955 sous les nos 72, 204, 276, 355, 368, 373, 375, 376.

405. *Revista portuguesa de filosofia,* Santo Agostinho no XVI centenario do seu nascimento 354-1954, XI-Vol. 1, Fasc. 2 (avril-Juin), Braga, 1955.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1955 n°s 93, 125, 126, 201, 241, 256, 262, 433.

406. *Revista de Filosofia,* XIV, 1955, N° 52 (janvier-mars).
Voir *Bulletin augustinien pour* 1955, n°s 248, 268, 284, 303, 423, 424, 425, 426, 427, 428.

CHRONIQUES

407. *Augustinus Magister,* par S. Alvarez Turienzo, dans *La Ciudad de Dios,* 166, 1954, 413-424.
Présentation des 3 volumes d'*Augustinus Magister,* Paris, 1954.

408. *Augustinus Magister. Le premier Congrès international augustinien,* Paris, 21-24 septembre, 1954, par A. Solignac, dans *Archives de philosophie,* t. 19, 1955, 88-115.

409. *El Congreso Nacional Agustiniano* (Paris, 21-24 septiembre 1954), par José M. Daimau, dans *Estudios eclesiasticos* (Madrid), 29, 1955, 288-291.

410. *Congrès international augustinien,* Paris, septembre 1954, par J. Hubaux, dans *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie Royale de Belgique,* 40, 1954, 609-612.

411. *Congreso agustiniano de Paris en conmemoración del XVI centenario del nacimiento de San Agustín,* dans *Helmantica,* V, 1954, 450-454.

412. *Congreso agustiniano de Paris,* dans *Revista española de Teología* (Madrid), 14, 1955, 138-141.

413. *Le Congrès international augustinien,* par F. Van Steenberghen, dans *Revue philosophique de Louvain,* 52, 1954, 657-660.

414. *Il Congresso di Studi Agostiniani,* par M. Pellegrino, dans *Atene e Roma,* Rassegna trimestriale dell'Associazione Italiana di Cultura classica (Messina, Firenze), 1954, n°s 14-16, 117-118.

415. *An Augustinian Congress* (Congrès International Augustinien), par Nigel Abercombie, dans *The Tablet,* Vol. 204, 1954, N° 5966, p. 298-299. et N° 5967, p. 322-323.

416. *Der internationale Augustinuskongress in Paris,* par Othmar Perler, dans *Schweizerische Kirchenzeitung,* 122, 1954, N° 43, p. 482-483.

417. *Der Univresität Freiburg am Augustinuskongress in Paris,* par O. Perler, dans *Academia Friburgensis,* Vol. 13, 1955, N° 1, p. 4-8.

418. *Congrès International Augustinien,* dans *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris,* 6, 1954, N° 1, p. 26-28.

419. *Saint Augustin et les temps nouveaux* (Congrès International Augustinien) par Jean Sainsaulieu, dans *La vie intellectuelle,* 25, 1954, (octobre), p. 120-123.

420. *Le véritable Augustin ou le Maître est là* (Congrès International Augustinien), Une interview d'André Mandouze, dans *l'Actualité religieuse dans le monde*, 1954, N° 39, p. 16.

421. *Chronique augustinienne*, par J. Plagnieux, dans *Revue des sciences religieuses*, 29, 1955, 58-70.

422. *El centenario de San Agustín en El Escorial*, par Juan José R. Rosado, dans *La Ciudad de Dios*, 168, 1955, 171-186.

423. *Conferencias en el Monasterio del Escorial*, Agosto 1954, dans *Revista de Filosofía* (Madrid), 14, 1955, 142-143.

424. *Congreso italiano de filosofía agustiniana*, dans *Revista de Filosofía* (Madrid), 14, 1955, 141-142.

425. *Coloquios agustinianos*, Zaragozza, 3-6 octubre, dans *Revista de Filosofia* (Madrid), 14, 1955, 123-138.

426. *Semana augustiniana de Santander*, 23-28 de Agosto 1954, dans *Revista de Filosofía* (Madrid), 14, 1955, 142.

427. *Conferencias en homenaje a San Agustin in Buenos-Aires*, Agosto-Octubre, dans *Revista de Filosofia* (Madrid), 14, 1955, 143.

428. *Conferencias conmemorativas del XVI centenario del nacimiento de San Agustín*, Instituto ' Luis Vives ' de Filosofía, dans *Revista de Filosofía* (Madrid), 14, 1955, 143-144.

429. *XVI Centenario del nascimiento de San Agustín*, 354-1954, dans *La Ciudad de Dios*, 166, 1954, 425-431.

Programmes de Congrès, Semaines, Conférences et Colloques augustiniens de Salzbourg (8-22 août, 1954), Paris (21-24 septembre 1954), Rome (20-23 septembre 1954), Burgos (8-14 août 1954), Santander (23-28 août 1954), El Escorial (août 1954), Saragosse (3-6 octobre 1954).

430. *XVI Centenario de San Agustín*, dans *Arbor*, 1955, 30, 153 et 320.

431. *Augustinus*, 354-1954, par E. Molland dans *Samtiden* (Oslo), 63, 1954, 599-608.

432. *Despuès del Centenario* (de San Agustín), par Gabriel Del Estal, dans *La Ciudad de Dios*, 68, 1955, 5-9.

433. *XVI centenário do nascimento de santo Agostinho* (354-1954) par Lúcio Graveiro Da Silva, dans *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI, vol. 1, fasc. 2, 1955, p. 190.

Auteurs des livres recensés
dans le *Bulletin Augustinien* pour 1955 - 2e partie (1)

1. Pour les Auteurs des livres recensés dans le Bulletin Augustinien pour 1955 - 1re partie, voir *Revue des E. Augustiniennes*, 1958, p. 91.

Ame et esprit selon Proclus, par Jean TROUILLARD, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, N° 1, p. 1-12.

Les écoles néoplatoniciennes formulaient de deux façons le problème classique ici envisagé : Y a-t-il dans le monde intelligible des idées des individus humains ? Comment une âme particulière peut-elle trouver « le salut », c'est-à-dire l'intégration à l'ordre des idées ? On sait que, par rapport à la solution plotinienne, la position de Proclus passe pour restrictive. Cette étude voudrait montrer que cette apparence n'est pas entièrement justifiée. La théorie des *séries* qui composent les âmes, et celle des *médiations* permettent à Proclus de fonder chaque âme en l'intelligible, sans qu'il soit contraint de transposer les déterminations psychiques au niveau noétique.

Mouvement spontané ou mouvement imposé. Le « feror » augustinien, par Georges DE PLINVAL, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, N° 1, p. 13-19.

Le rapprochement de passages tels que *Conf.* XIII, 10 ; *Ep.* 55, 18 ; *Ep.* 157, 9 et *Civ. D.*, XI, 28 montre que pour Augustin le mouvement des âmes (*amores*) est analogue au mouvement des corps (*momenta, pondus*) : mais il n'en faut pas tirer une interprétation mécanique ni déterministe. Le verbe *feror* employé à la voix moyenne exprime tout mouvement spontané, naturel et éventuellement volontaire.

La doctrine de la justification d'après saint Augustin et la Réforme, par Georges BAVAUD, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, N° 1, p. 21-32.

Si la Réforme reprend les formules massives de S. Augustin sur la *corruption* de la nature humaine, l'évêque d'Hippone donne de cette corruption, une explication différente de celle de Luther et de Calvin. Pour ces derniers, la corruption s'identifie à la concupiscence ; par conséquent, la justification qui n'enlève pas la concupiscence maintient la corruption foncière de la nature. Au contraire, d'après S. Augustin, la corruption ne se définit point par la seule concupiscence, mais par cette concupiscence fructifiant en *mundana cupiditas*, c'est-à-dire imposant à l'homme une fin mauvaise. D'autre part, la Réforme résume sa corruption de la justification par la formule *sola fide justificamur*, c'est-à-dire, seule la confiance aux promesses nous justifie, l'annonce de Dieu et du prochain n'étant qu'une *conséquence* du pardon divin. Au contraire, S. Augustin enseigne clairement que la *charité seule* nous permet de dominer la concupiscence et donc de détruire la corruption de la nature.

Remarques sur trois passages des « Confessions », par Gérard WIJDEVELD, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, N°, 1 p. 000-000.

A propos de *Confessions* I, 5, 6 : quo venias ad eam... ; III, 11, 20 : quantum recolo quod...; VII, 6, 8 : non quidem segnem...

Le Gérant : G. FOLLIET.

Imp. de l'Est, 26, r. Renan, Besançon Dépôt légal 1959. 1er trimestre. — N° 3542

« Consulares philosophi » chez Cicéron et chez saint Augustin

1. Dans sa *Thèse complémentaire : Saint Augustin et Cicéron — Répertoire des textes*, le R. P. Testard signale, page 78, un passage du *Contra Iulianum Haeresis Pelagianae defensorem*, que les éditeurs classent parmi les fragments de l'*Hortensius :*

IV, 15, 76, XLIV, 777-778 : « Attestant d'abord un passage perdu de Cicéron, mais sans indiquer sa provenance ; on peut le rattacher à l'Hortensius, cf. frag. 102, t. B. ; pour l'établissement de sa thèse, Julien a omis de se référer à certains philosophes ; Augustin lui rappelle à ce sujet une précédente discussion » :

Ne scilicet in ipsa de uoluptate quaestione unde tecum agimus, honestiores philosophi te obruerent, quos Cicero propter ipsam honestatem tamquam consulares philosophos nuncupauit... Que signifie l'expression *honestiores philosophi* rendue par l'image *consulares philosophi ?* Deux interprétations, grammaticales, paraissent au départ possibles :

a) *Consularis* est substantif, *philosophus* adjectif. *Consularis* désigne, comme on sait, un homme qui a exercé la magistrature suprême et qui, pour cette raison, est revêtu d'un honneur insigne. Or, *De sen.* 82, Cicéron affirme, par la bouche de Caton, que les Romains illustres (donc les consulaires) ont accompli leurs hauts faits dans l'espoir d'obtenir l'immortalité (entendue au sens de : survie de l'âme) ; « car, si l'âme n'était pas immortelle, les hommes les plus vertueux n'aspireraient pas si vivement à l'immortalité de la gloire ». On peut comparer ce passage à *Pro Rab. perd.* 29 : *Itaque cum multis aliis de causis uiororum bonorum mentes diuinae mihi atque aeternae uidentur esse, tum maxime quod optimi et sapientissimi cuiusque animus ita praesentit in posterum, ut nihil nisi sempernitum spectare uideatur.* Cicéron nommerait donc *consulares philosophi* tous les illustres Romains qui ont été convaincus de l'immortalité de l'âme. C'est ce que semble attester saint Augustin, dans un deuxième texte où il cite la même expression de son devancier :

Epist. ad. Nect. 2, 104, 1-3 : *Epicureorum est quippe ista sententia et si qui alii mortalem animam putant. At alii quos Tullius quasi « consulares*

philosophos » appellat, quod eorum magni pendat auctoritatem, quoniam, cum extremum diem fungimur, non extingui animam, sed emigrare censent, et ut merita quoque eius asserunt, seu bona, seu mala, uel ad beatitudinem, uel ad miseriam permanere. Cette première interprétation possible pourrait aussi trouver sa justification dans le fait que Cicéron s'ingénie à trouver des vertus philosophiques chez les anciens Romains, ainsi : *De fin.* ; 2,56 ; 3, 37 ; 5, 70 — *De rep.* 3, 7 — *De sen.* 6... etc.

b) Mais une deuxième interprétation, grammaticale, paraît possible : c'est de considérer *consulares* comme adjectif, *philosophos* comme substantif. En effet, pour préciser sa pensée, Cicéron oppose souvent *consularis* (pris comme adjectif), à *plebeius, minutus, indoctus,* lorqu'il s'agit de philosophes. Que signifient ces qualificatifs dont voici quelques exemples ?

— *Tusc. disp.* 1, 55 : *Licet concurrant omnes « plebei philosophi » : sic enim ii, qui a Platone et a Socrate et ab ea familia dissident, appellandi uideantur.*

— *De sen.* 85 : *Sin mortuus, ut quidam « minuti philosophi » censent, nihil sentiam, non uereor ne hunc errorem meum philosophi mortui inrideant.*

— *De diu.* 1, 62 : *Hunc (Epicurum) ergo antepones Platoni et Socrati ? Qui, ut rationem non redderent, auctoritate tamen « hos minutos philosophos » uincerent.*

Enfin, on lit chez Macrobe, *In Somn. Scip.* 1, 1, 9 : *Hanc fabulam* (le mythe d'Er), *Cicero licet ab « indoctis » quasi ipse ueri conscius doleat inrisam.*

2. Quels sont donc les philosophes ainsi désignés ? Deux explications, d'ailleurs complémentaires, peuvent être proposées :

a) *ceux qui n'appartiennent pas à la famille de Socrate* (*fons et caput philosophiae : De or.* 1, 42) au rebours des Académiciens, des Péripatéticiens et des Stoïciens.

Ainsi, *Tusc. disp.* 2, 8 se trouvent opposés, d'une part : *Platonem reliquosque Socraticos et deinceps eos qui ab his profecti sunt... ;* d'autre part : *Epicurum autem et Metrodorum.* On sait que, tout en se rattachant à Démocrite, Épicure voulait être considéré comme autodidacte. — *De nat. de or.* 2, 32, Platon est désigné comme *deus philosophorum,* passage auquel fait sans doute allusion saint Augustin, *Contra Iul.* IV, 15, 76 : *maximeque ipse Plato ... quem Cicero appellare non dubitat paene philosophorum deum.* Par *plebei* seraient donc désignés les Épicuriens.

b) *ceux qui n'ont pas la « disserendi elegantia »* (correction du raisonnement) *Tusc. disp.* 2, 6, Cicéron leur oppose : *eos ... qui, liberaliter eruditi, adhibita etiam disserendi elegantia, ratione ac uia philosophantur. De fin.* 4, 24, il est question d'une philosophie utilisant des arguments à caractère populaire et que récuse Caton : *quae enim adhuc protulisti, popularia sunt ; ego autem a te elegantiora desidero... — De nat. de or.* 1, 123, Épicure

est ainsi caractérisé : *ludimur ab homine non tam faceto quam ad scribendi licentiam libero*... Enfin Macrobe explique *indocti*, par *genus hominum ueri ignarum sub pueritiae ostentatione*.

c) Il paraît donc aisé de retrouver le sens de *consulares philosophi* par opposition à *plebei*. Les premiers, Cicéron les appelle aussi *antiqui* et il rattache à ce groupe ceux qui suivent la tradition socratique, ainsi, *De fin*. 4, 24, les Stoïciens : *quae sunt igitur communia uobis* (aux Stoïciens) *cum antiquis*. Une fois de plus nous constatons que sont désignés par *antiqui* ceux qui croient en l'immortalité de l'âme, et dont saint Augustin dit, *De Trin*. 14, 19 : *ut antiquis philosophis hisque maximis longeque clarissimis placuit*... Hirzel (*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, II, p. 421 et 834) a relevé, en de nombreux endroits chez Cicéron, la même valeur du terme *antiquus*.

3. Mais comment cette distinction, historiquement exacte, s'est-elle introduite dans la pensée cicéronienne ?

Sur le plan romain, on peut d'abord songer à faire un rapprochement avec la dénomination des anciennes familles romaines dont les représentants siégeaient au Sénat et étaient appelés : *maiorum gentium patres*. Les *maiores gentes* sont les familles qui constituaient le Sénat de Romulus. Ainsi, *De rep*. 2, 23 on lit : *Senatus Romuli qui constabat ex optimatibus*. *Fam*. 9, 21 les sénateurs issus des *optimates* sont opposés aux *patricii minorum gentium*, patriciens des familles nouvelles, accueillis plus tard et qui accédèrent aux magistratures 312 ans après la fondation de Rome ; enfin vinrent les plébeiens qui furent tous de sinistres personnages *(importuni)*. Entre *maiores* et *minores*, il y a donc une distinction non seulement d'époque, mais aussi de valeur.

Or, une distinction semblable paraît prévaloir dans la religion romaine. Cicéron écrit, *Tusc. disp*. 1, 29 : *Si uero scrutari uetera et ex iis ea quae scriptores Graeciae prodiderunt eruere coner, ipsi illi maiorum gentium di qui habentur, hinc a nobis profecti, in caelum reperientur*. D'après cette phrase et tout le passage 1, 28-29, on peut estimer que les douze dieux principaux de Rome sont plus anciennement établis au ciel que, par exemple, Hercule, Liber, etc. Mais l'expression *maiorum gentium dei* a ici une valeur ironique, comme *Ac. pr*. 1, 26 où elle s'applique aux philosophes : *Cleanthes, qui quasi maiorum est gentium Stoïcus :* « Le Stoïcien des familles patriciennes ». Cette nuance n'a pas été remarquée par saint Augustin qui, reprenant la thèse de l'évhémérisme, écrit, *De ciu. Dei* 8, 5 : *sed ipsi etiam maiorum gentium dii quos Cicero in Tusculanis tacitis nominibus uidetur adtingere, Juppiter, Juno, Saturnus ... et alii plurimi quos Varro conatur ad mundi partes siue elementa transferre, homines fuisse produntur*.

La répartition des philosophes entre *maiores* ou *consulares* et *minores* ou *plebei* semble donc bien avoir des correspondances, donc une origine

romaine : De *nat deor.* 1, 94, nous retrouvons même l'expression : *senatus philosophorum.*

4. Cependant il n'est pas exclu que la distinction faite entre *maiores* et *minores philosophi* soit d'origine grecque et remonte à Antiochus d'Ascalon. On lit chez Hoyer (*De Antiocho Ascalonita*, Bonn 1883, p. 2. n. 2 : « *Vt saepe Antiochus Platonem, Aristotelem eorumque discipulos uno uerbo antiquos appellare uidetur, ita non mirari nos oportet, si in eorum qui Antiochum secuti sunt scriptis, eundem uocis usum inuenimus.* » L'opinion a été avancée que le contexte du fragment de l'*Hortensius* reproduit par saint Augustin, serait un catalogue de philosophes que Cicéron aurait extrait d'Antiochus. Ce philosophe enseignait en effet que, depuis l'apparition du scepticisme (Arcesilas), l'Académie était devenue infidèle à son ancienne doctrine, que c'est le Stoïcien Zénon qui avait redressé l'erreur, qu'entre les doctrines stoïcienne, péripatéticienne et platonicienne, il n'y avait pas de divergence notable. Donc Stoïciens, Péripatéticiens et Académiciens, formaient une seule école, celle des *maiores philosophi* : τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδήμειαν ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ'αὐτῷ ὅτι ἐν Ἀκαδημείᾳ φιλοσοφεῖ τὰ στωικά. (Sextus Empiricus, *Pyrrh. hyp.* 235) Van den Bruwaene (*La théologie de Cicéron*, Louvain 1937, p. 15) écrit : « Tout l'effort de ce philosophe tendait à supprimer ce qui, depuis Arcesilas, divisait les Stoïciens et les Académiciens. D'après lui, Zénon avait déjà redressé l'erreur et il prétendait que les deux écoles n'avaient au fond qu'une seule et même doctrine ». C'est ce que Cicéron fait observer, *De fin.* 5, 14 : *Antiquorum autem sententiam Antiochus noster mihi uidetur persequi diligentissime* (*quam eandem Aristoteli fuisse et Polemonis* (un Académicien) *docet.* Donc entre Académiciens et Péripatéticiens l'union était facile ; avec les Stoïciens les points de jonction ne manquaient pas. Van den Bruwaene (*op. cit.*) montre plus loin qu'il y avait correspondance d'idées entre Panétius et Antiochus. Or Cicéron, *De fin.* 5, 21, nomme précisément *antiqui* les Académiciens et les Péripatéticiens. Quant aux Stoïciens (5, 22) : *cum a Peripateticis et Academicis omnia transtulissent, nominibus aliis easdem res secuti sunt.*

Pour revenir en fin de compte à l'*Hortensius*, il est curieux de constater que la métaphore *consularis*, d'après le lexique de Merguet, ne se retrouve nulle part ailleurs chez Cicéron, appliquée aux philosophes. Les deux passages d'Augustin l'introduisent par *quasi* et *tamquam* : serait-elle donc de son invention à lui ?

Michel RUCH,
Strasbourg.

Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne[1]

Le Congrès international augustinien de 1954 a soulevé de nombreux problèmes, éclairant les uns, laissant les autres en suspens. Parmi ces derniers, il y a celui qu'on peut appeler, pour faire court, le *problème de la nature pure*, selon saint Augustin, c'est-à-dire de la possibilité pour Dieu de créer une âme humaine innocente — sans le péché originel — et pourtant soumise à la tare de la concupiscence. Il semble utile de revenir sur la controverse intervenue à ce sujet, pour en dégager quelques conclusions méthodologiques capables, peut-être, d'aider à résoudre d'autres difficultés semblables.

I

La controverse à laquelle prirent part principalement le R. P. Boyer, S. J.[2], le R. P. Trapé, O.E.S.A[3], le R. P. de Lubac, S.J.[4], Dom Lebourlier, O.S.B[5], R. P. Rondet, S.J.[6], etc., porte sur un problème d'interprétation d'un passage du *De Libero arbitrio*[7].

Dans cet ouvrage qui traite du mal, Augustin consacre le IIIe Livre surtout à réfuter le manichéisme. Il en vient à l'objection « que les hommes

---

1. A propos de *De libero arbitrio*, livre III, xx, 55-58. La méthode que nous préconisons fait ressortir les *constantes* de la pensée augustinienne.

2. Cf. *Augustinus Magister*, t. II, p. 739-744 : *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence ?* et t. III, p. 309-316 : *Concupiscence et nature innocente* (réponse à des objections).

3. Cf. *August. Magist.*, t. II, p. 795-803 : *Un celebre testo de Sant'Agostino sull « Ignoranza e la difficoltà »* (*Retract.*, I, IX, 6), e l' « *Opus imperfectum contra Julianum* » ; et t. III, p. 258-260.

4. Cf. *August. Magist.*, t. III, p. 279-286 : *Note sur saint Augustin « De libero arbitrio »*, III, 20, 56.

5. Cf. *Aug. Magist.*, t. III, p. 301-307 : *Misère morale originelle et responsabilité du pécheur.*

6. Cf. *Aug. Magist.*, t. III, p. 260-261.

7. Il s'agit de la fin du IIIe Livre, à partir de xii, 36 ; et plus spécialement xx, 55-58 où se trouvent les quatre hypothèses sur l'origine des âmes ; et aussi, xxi, 59-xxii, 65.

ont coutume de ruminer en murmurant entre eux ; prêts à accuser quoi que ce soit de leurs péchés, plutôt que de s'en accuser eux-mêmes[8] ». Ces hommes sont manifestement les manichéens qui rejetaient la responsabilité du péché sur l'action du Principe mauvais, le Mal absolu. Ils disent, en effet : « Si Adam et Ève ont péché, qu'avons-nous fait, nous malheureux, pour naître dans l'aveuglement et l'ignorance, et les tourments de la difficulté » d'où découlent les deux grands maux : l'erreur sur nos devoirs, ou bien, quand nous connaissons les commandements, l'impuissance à les observer à cause de la concupiscence[9] ?

A cette objection manichéenne, Augustin donne d'abord une « brève réponse » : Nous ne sommes pas livrés sans plus à ces grands maux ; *l'aide de la Providence* est à notre portée et permet de les transformer en source de mérites et en bien. Car « nulle ignorance n'empêche de savoir l'utilité de demander la lumière à celui qui peut nous éclairer ; nulle impuissance n'empêche de pouvoir solliciter humblement l'aide du Tout-Puissant. »

D'ailleurs, enchaîne-t-il, cette ignorance et cette faiblesse ne s'appellent « péché » qu'improprement, à cause du péché de nos premiers parents. Et il ajoute, pour laver du moindre soupçon de mal ou d'erreur l'infinie perfection de Dieu : « C'est bien justement que Dieu l'a ainsi voulu, lui qui gouverne tout très justement ». Tout y est digne de Dieu, en effet, car on y voit apparaître « dans la naissance même de l'homme la justice du justicier, et dans son progrès, la miséricorde du Rédempteur » : la *justice*, « parce qu'il n'était pas équitable que l'homme engendrât des enfants meilleurs que lui-même » ; et la *miséricorde* « parce que, en revenant vers Dieu, chacun pourrait triompher du châtiment qui, pour punir l'homme de s'être détourné de Dieu, accompagnait à bon droit sa naissance[10] ».

Toutes ces réflexions supposent manifestement le péché originel et l'on peut se demander si elles ne visent pas les catholiques qui admettent cette doctrine, autant que les manichéens qui ne l'admettent pas : elles auraient alors pour but de défendre la foi des fidèles en résolvant des objections capables de la troubler. Cependant Augustin lui-même nous

---

8. *De libero arbitrio*, l. III, c.XIX, 53, *Bibl. August.*, t. VI, p. 425.
9. *Ibid.*
10. *Op. cit.*, c. XX, 55, *B.A.*, p. 428. « Iamvero ut meliores gigneret quam ipse esset, non erat aequitatis : sed ex conversione ad Deum, ut vinceret quisque supplicium quod origo eius ex aversione meruerat, non solum volentem non prohiberi, sed etiam adiuvari oportebat ». Ce latin, par sa concision volontairement imprécise, peut très bien correspondre aux diverses hypothèses énumérées plus bas, n. 56-58. Qu'il y ait ou non *solidarité morale* entre Adam et les âmes de ses descendants, on peut toujours parler pour ces derniers d'un « *supplicium* (la concupiscence) *quod origo eius* (l'âme à sa naissance) *ex aversione* (en raison du péché d'Adam) *meruerat* ».

a expliqué son point de vue[11] : C'est bien aux manichéens qu'il s'adresse ; et il tient compte de leur préjugé, selon lequel ils rejettent l'autorité de l'Ancien Testament, en basant sa réponse sur les seules lumières de la raison, sans faire appel à l'Écriture. Mais pour se mettre à leur point de vue, il ne suppose nullement que, abstraction faite de la Révélation de la Genèse, Dieu aurait pu créer l'homme dans une « nature pure » avec une « concupiscence, source d'ignorance et de difficulté » transmissible à sa race en dehors de tout péché ou mal originel.

Il se met si peu dans cette hypothèse que tout son effort est de réfuter une objection suscitée par l'hypothèse contraire. Comme le dit très bien le P. de Montcheuil : « le sens de cette objection n'est pas difficile à déterminer. Si ignorance et difficulté sont un châtiment, elles ne peuvent l'être d'un péché commis par nous, puisqu'elles nous atteignent dès notre naissance ; et, d'autre part, si nous sommes punis, et d'une punition telle que nous sommes contraints contre notre volonté de poser des actes opposés à la loi de Dieu, à cause d'une faute commise par nos premiers parents, comment peut-on dire que le Dieu dont nous dépendons est juste et bon[12] ? »

Les manichéens en parlant ainsi, supposent évidemment, chez le premier homme et ses descendants, un « *mal* » ou un péché dont nous souffrons encore, et qui correspond à ce que nous appelons « péché originel et ses suites » : leur hérésie ne consistait pas à nier cela[13], mais à tout expliquer par le Principe mauvais.

Pélage non plus d'ailleurs ne dit nulle part que le *De libero arbitrio* fait abstraction du péché originel ; s'il le cite en sa faveur, c'est pour prouver que le libre arbitre est capable de lui-même et sans la grâce, de vaincre le péché. Ses conceptions entraînaient peut-être l'idée de *nature pure*, puisqu'il considérait la mort comme un mal naturel et la concupiscence comme un bien chez l'homme, mais il ne faisait nulle part cette hypothèse. Il admettait même qu'Adam avait d'abord, au paradis, joui des dons de

---

11. Voir surtout *De natura et gratia*, c. LXVII, 80-81 et aussi *Retract.*, l. I, c. IX, 6. Augustin est encore revenu sur le *De libero arb.*, dans le *De dono perseverantiae*, c. XII, 28-31 et dans sa Lettre à saint Jérôme sur l'origine de l'âme, *Epist.* 166.

12. Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, p. 95.

13. La dogmatique manichéenne comportait, au début de l'humanité, un Premier homme. Adam, d'abord très vertueux, puis après l'arrivée d'Ève, tombant dans le péché. Mais cette *histoire*, beaucoup plus compliquée que celle de la Genèse (Ève, en particulier, y est la personnification du *mal*), n'avait aucun rapport avec le dogme catholique d'un *péché originel* commis *librement* par Adam et Ève, source de la concupiscence et transmis à tous les hommes, selon le mot de saint Paul : « in quo omnes peccaverunt (*Rom.*, V, 13). En ce sens, comme le dit Augustin, « ils n'admettaient pas le péché originel ni le récit de la Genèse (*Retr.*, I, IX, 6). Mais ils ne pensaient pas davantage à une « *nature pure* » ; car, pour eux, l'humanité, dès le début de son existence, était soumise au mal et au péché qui la dégradaient. Mais tout s'expliquait par l'influence du Principe mauvais. Cf. BARDY, *Manichéisme*, dans D.T.C. : sa dogmatique, col. 1877-1888.

la grâce dont il avait été privé ensuite, en punition de sa désobéissance. Son hérésie ne consistait pas à nier ce premier péché à l'origine de l'humanité, mais d'en faire un péché tout personnel d'Adam dont ne souffraient nullement les autres hommes.

Il semble donc que cette hypothèse de la *nature pure*, devenue familière aux théologiens après les précisions scolastiques, était totalement étrangère aux réflexions des anciens. Rien d'étonnant que saint Augustin ne l'ait pas formulée non plus quand, répondant aux ennemis de la foi, il se mettait sur leur terrain[14].

Et pourtant, la manière dont il conduit sa polémique contre les manichéens nous y fait invinciblement songer, surtout lorsqu'il en vient à envisager les quatre formes possibles de l'origine de nos âmes. Car si la première suppose encore le péché originel[15] les autres permettent de justifier pleinement Dieu, même si, au moment d'animer son corps, chaque âme était « innocente » ou exempte de tout péché, bien que ce corps venu d'Adam entraînât l'ignorance et la difficulté. Dans ce cas, dit Augustin, ce double défaut ne serait pas une « punition » pour elles, mais une sorte d' « entrée en jeu » naturelle : « non poena peccati, sed primordia naturae ».

A première vue, on se trouve bien là « dans un monde *sans péché*, mais où l'homme serait, par nature, soumis aux mêmes difficultés qu'aujourd'hui pour trouver la sagesse[16] ». N'est-ce pas le sens très clair, en particulier, de la seconde hypothèse où Augustin suppose que *toutes les âmes* sont créées à part, à la naissance de chaque homme ? En ce cas, dit-il, « il apparaît très convenable et très conforme à l'ordre que le démérite de celle qui précède appartienne par nature à la suivante, et que le mérite de celle qui suit appartienne par nature à la précédente[17] ». Pour l'âme qui précède, celle d'Adam, la concupiscence est bien le châtiment du péché ou un « démérite » ; mais pour toute sa descendance, pour les « âmes suivantes », cet état peut s'expliquer sans faire appel au péché : « Qu'y a-t-il, en effet, d'indigne du Créateur, si même ainsi, il a voulu montrer que les âmes surpassent en dignité les natures corporelles, à tel point que la dignité de l'une peut commencer par le degré où finit celle

---

14. C'est ce que montre en particulier le P. de Montcheuil dans son article : « *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté*, d'après *le De libero arbitrio de saint Augustin*, dans *Recherches de sciences relig.*, avril 1933 ; reproduit dans *Mélanges théologiques*, Aubier, 1946, p. 93-111.

15. « Si Dieu a créé une seule âme d'où sont tirées les âmes de tous les hommes qui naissent, qui peut nier d'avoir lui-même péché, quand le premier homme a péché ? » *De lib. arb.*, II, n. 56, *B.A.*, t. VI, p. 429.

16. Voir *Introduction* au *De lib. arb.*, dans *B.A.*, p. 219.

17. Si autem singillatim fiunt (animae) in unoquoque nascentium, non est perversum, imo convenientissimum et ordinatissimum apparet, ut malum meritum prioris, natura sequentis sit ; et bonum meritum sequentis, natura prioris sit. *Loc. cit.*, n. 56 ; p. 428. Nous avons précisé notre traduction d'après les remarques pertinentes du R. P. H. de Lubac, dans *Augustinus Magister*, III, p. 282.

d'une autre arrivée au terme de sa dégradation[18] ? » Car cette âme raisonnable, malgré la misère de la concupiscence, est bien supérieure à tout être corporel, et elle est capable, avec l'aide de Dieu, de conquérir sa perfection. « S'il en est ainsi, conclut Augustin, l'ignorance et la difficulté pour ces âmes, au moment de naître, ne sont plus le châtiment du péché, mais une invitation au progrès et un début de perfection[19] ».

Comment ne pas voir en ces textes la description d'un « monde sans péché originel » où les hommes seraient soumis aux mêmes difficultés qu'aujourd'hui pour se sanctifier, c'est-à-dire, l'hypothèse d'une *nature pure*, sinon pour Adam, du moins pour ses descendants ? Et si elle est possible pour ces derniers, pourquoi ne le serait-elle pas dès la création du premier homme ? C'est bien ce qu'y ont vu, au XVIIe siècle, Jansénius et Noris, et de nos jours, le Père Boyer, tout en expliquant, chacun à sa manière, comment cette exégèse pouvait s'accorder avec d'autres textes augustiniens, non moins affirmatifs, où la concupiscence est si intimement liée avec le péché originel qu'elle semble bien inintelligible sans lui.

II

Nous sommes donc en présence de deux interprétations très différentes, invoquant l'une et l'autre des textes augustiniens qui semblent tour à tour convainquants : Pour les uns, Augustin n'a jamais songé ni à dissocier la concupiscence du péché originel ni à proposer l'hypothèse d'une « nature pure » ; pour les autres, il a explicitement proposé cette hypothèse pour mieux réfuter les manichéens. Les efforts récemment déployés pour résoudre ce problème méritent notre attention, car on y découvre, avec un souci également loyal de pénétrer la pensée augustinienne, deux formes opposées de méthode exégétique : l'une qu'on pourrait appeler *méthode doctrinale ou systématique*, l'autre, *méthode historique ou critique*, elles-mêmes diversement associées à deux tendances également opposées, l'une *optimiste*, l'autre *pessimiste*.

La *méthode doctrinale* considère avant tout Augustin comme un témoin de la vérité catholique, comme un des plus éminents parmi les Pères de l'Église ; et elle a pour but de confirmer et d'illustrer, par son enseignement, des doctrines bien connues par ailleurs, grâce aux précisions du Magistère ecclésiastique, spécialement des conciles, et de toutes ces directives doctrinales de l'Autorité religieuse qui éclairent sans cesse notre

18. Quid enim indignum, si etiam sic voluit creator ostendere, usque adeo excellere creaturis corporeis animae dignitatem, ut ab eo gradu possit esse ortus alterius, ad quem alterius perductus est occasus. *Ibid.* Même remarque sur la traduction.

19. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium. *Ibid., B.A.*, p. 430. Cf. la formule des *Révisions* : « Quamvis ignorantia et difficultas, etsi essent *hominis primordia naturalia* ; *Retr.*, I, IX, 6 ; *B.A.*, t. 12, p. 324.

foi. Cette méthode serait « *systématique* », si elle se contentait de présenter les affirmations d'Augustin sans se préoccuper beaucoup de leur contexte, simplement selon leur sens obvie, quand ce sens exprime la vérité catholique clairement connue de nos jours. Ce serait, par exemple, une exégèse systématique, si on présentait le passage cité plus haut du *De libero arbitrio* comme un témoignage en faveur de la *nature pure*, au sens théologique actuel, en vue de réfuter les erreurs condamnées de Baïus et de Jansénius, sans se préoccuper d'harmoniser ce passage avec les autres textes augustiniens[20].

Une forme adoucie de cette méthode consiste à insister, pour fixer le sens d'un texte, sur les arguments doctrinaux plus que sur l'analyse littéraire et les présupposés historiques de l'auteur. Le R. P. Boyer y est incontestablement porté, malgré ses efforts pour tenir compte du contexte. Prenons l'exemple du texte « célèbre » des *Révisions* où Augustin dit, à propos de la misère en laquelle nous naissons, celle de « l'ignorance et de la difficulté» : « Les Pélagiens ne veulent pas qu'elle provienne d'une juste condamnation ; ils nient le péché originel ; et cependant, quand même l'ignorance et la difficulté seraient la condition primitive de l'homme, il y aurait encore là sujet de louange et non de blâme à l'égard de Dieu, ainsi que nous l'avons démontré en ce même troisième livre. Cette démonstration est à faire contre les Manichéens qui ne reçoivent pas les Saintes Écritures de l'Ancien Testament où se trouve le récit du péché originel et qui prétendent, avec une détestable impudence, que tout ce qui a passé de ce récit dans les écrits apostoliques y a été introduit par des corrupteurs des Écritures et ne vient pas des Apôtres. Mais contre les Pélagiens, il faut soutenir ce qu'appuie l'autorité de l'une et de l'autre Écriture, puisqu'ils professent de les recevoir l'une et l'autre[21] ».

Le P. Boyer commente ainsi ce texte : « Que fallait-il démontrer à ces hérétiques (les manichéens) ? Ceci : « Quand même l'ignorance et la difficulté seraient la condition primitive de l'homme, il y aurait encore là sujet de louange et non de blâme à l'égard de Dieu ». Condition primi-

---

20. Quelques-uns ont attribué une méthode de ce genre au P. Boyer : cf. *August. Magist.*, III, p. 286. Cependant, on trouve souvent chez lui, en particulier dans *Essai sur la doctrine de saint Augustin*, p. 269-271, un remarquable souci d'expliquer saint Augustin d'après les circonstances historiques, en tenant compte du contexte.

21. Quam meseriam Pelagiani nolunt ex iusta damnatione descendere, negantes originale peccatum ; quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent *hominis primordia naturalia*, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus, sicut in eodem tertio libro disputavimus. Quas disputatio contra Manichaeos habenda est, qui non accipiunt Scripturas Veteris Instrumenti in quibus originale peccatum narratur ; et quidquid inde in litteris apostolicis legitur detestabili impudentia immissum fuisse contendunt a corruptoribus Scripturarum, tamquam non fuerit ab Apostolis dictum. Contra Pelagianos autem hoc defendendum est, quod utraque Scriptura commendat, quam se accipere profitentur. *Retract.*, I, c. IX, 6.

tive et non pas suite d'une juste condamnation. Comment dire plus explicitement qu'on fait l'hypothèse d'un état d'innocence qui exclut le péché originel ? » « ...Il reste, sans doute, ajoute-t-il, à mettre cette doctrine d'accord avec les nombreux textes dans lesquels Augustin, s'adressant aux Pélagiens, soutient que l'existence en nous de la concupiscence constituerait une injustice, si le péché d'Adam n'avait précédé[22] » et il propose deux principes de solutions qui nous reportent sur le plan doctrinal plus que sur celui de l'analyse littéraire ou même de l'histoire.

Comment expliquer, néanmoins, si le sens du texte invoqué est si clair, l'existence d'une opinion adverse ? L'expression « primordia naturae », est-elle vraiment synonyme de « nature pure » dans la pensée d'Augustin ? Certes, la méthode doctrinale a un aspect excellent sur lequel nous reviendrons. Mais elle a un danger : c'est de faire dire à son auteur ce qu'on a soi-même dans l'esprit, et non pas ce que lui-même voulait dire, d'après les présupposés historiques qui le préoccupaient.

Précisément, la *méthode historique* évite ce danger. Elle consiste à mettre en lumière le genre littéraire de l'ouvrage (ou du passage) étudié, son but, ses procédés de style, son développement interne, les lecteurs auxquels il s'adresse, les circonstances de sa parution et tous les présupposés subjectifs de l'auteur capable de nous faire saisir la signification qu'il a voulu donner à son œuvre[23].

Si nous appliquons cette méthode au passage des *Révisions* citées plus haut, le sens indiqué par le P. Boyer ne paraîtra peut-être plus si évident. En nous parlant du *De libero arbitrio*, Augustin s'est vraisemblablement référé à l'idée qu'il se faisait des manichéens au moment où il les réfutait. Or, si ces hérétiques n'admettaient pas la Genèse, ni donc le récit de la chute originelle qui s'y trouve, ils étaient encore plus éloignés, nous l'avons dit, de se mettre en l'hypothèse d'une nature pure en concevant la concupiscence dont nous souffrons (et ils n'en connaissaient point d'autre) comme une condition naturelle, bonne ou du moins indifférente en soi dans une humanité œuvre d'un Dieu bon. Pour eux, c'était un *mal*, comme la matière et la génération, mal introduit sur terre dès les origines par le Principe mauvais. Ce n'était donc pas se mettre à leur point de vue que de faire cette hypothèse.

En réalité, c'est tout autre chose que fait saint Augustin en parlant des quatre hypothèses sur l'origine des âmes. Son intention nous est bien connue par ses divers ouvrages anti-manichéens : il nous l'expose en particulier, longuement et clairement dans son *De utilitate credendi* ; et il n'omet pas d'en parler dans le *De libero arbitrio*[24]. Après avoir rappelé

---

22. Cf. *August. Magister*, III, p. 742 et 743-744.
23. On peut citer comme exemple de cette méthode, l'étude du P. Y. de Montcheuil : *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De lib. arb.* déjà signalée, note 13.
24. *De lib. arb.*, III, c. XXI, 60.

avec force la nécessité de la grâce pour nous éclairer en cette vie, il ajoute : « Contre les incrédules, il faut défendre ces vérités de foi, ou pour broyer leur infidélité sous le poids de l'autorité, ou bien pour leur montrer autant qu'il est possible, premièrement, qu'il n'y a nulle folie à croire de telles choses, ensuite, qu'il y a grande folie à ne pas les croire[25] ». Dans le *De utilitate credendi*, pour ramener à la foi catholique son ami Honorat, Augustin fait appel à la majesté de l'Église universelle pour que l'infidélité du manichéen soit « broyée par le poids » d'une telle autorité. Dans le *De libero arbitrio*, c'est l'autre partie du programme qu'il remplit : Il montre que dans notre foi où le *mal* (le péché et ses suites, la mort, la concupiscence et toutes nos misères présentes) s'explique par la libre volonté de l'homme et de l'ange pécheurs, tout est conforme à la droite raison et « il n'y a nulle folie à croire cela » : Partout il faut louer Dieu et on n'est nulle part obligé de recourir au Principe mauvais des manichéens.

En parlant à ces derniers, Augustin n'avait donc pas à faire abstraction du récit de la Genèse[26], puisqu'il voulait leur montrer que notre foi en ce récit est raisonnable. Mais pour remplir pleinement son programme, il devait considérer deux cas : celui de nos premiers parents, et celui de leurs descendants. Et, en effet, il considère à part le cas d'Adam et d'Ève[27] : il justifie sans peine la conduite de la Providence : « De quoi, conclut-il, ne faut-il pas louer le Créateur de l'homme ? Car l'homme est un être bon et meilleur que la bête, en tant qu'il est capable de recevoir un commandement. Et il l'est encore plus après avoir accepté le commandement, et plus encore après lui avoir obéi... » Et s'il pèche, « ce péché ressortissant au libre arbitre, est justement puni par la loi divine[28]. » Ces réflexions se réfèrent visiblement au récit du péché originel de la Genèse ; aucune allusion, au contraire, à un état de « nature pure » innocente et pourtant soumise à la concupiscence. Rien, nous l'avons montré, ne portait Augustin dans la doctrine des manichéens, à faire cette hypothèse ; et il n'y a pas songé.

Mais en dehors du cas d'Adam, il y avait celui de ses descendants, notre misère présente due à la concupiscence et ses suites : les souffrances et la mort dont ne sont pas exempts les petits enfants qui cependant, n'ont certainement pas péché. Comment expliquer tout cela sans recourir au Principe mauvais des manichéens ? Il ne fallait pas évidemment se

---

25. ...adversus incredulos autem hactenus defendenda (il s'agit du contenu des Écritures) ut vel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur, vel eis ostendatur, quantum potest, primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere. *Ibid.*, *B.A.*, t. 6, p. 440.

26. C'est pourquoi Augustin se réfère continuellement à ce récit de la Genèse, au premier homme qui perd en péchant sa félicité (n. 55), à la tentation du démon (n. 57) en précisant les paroles du tentateur : *eritis sicut dii* (n. 72) et sa forme de serpent (n. 74).

27. Cf. c. XXIV, 71-73 *B.A.*, p. 456-464.

28. *Ibid.*, n. 72 ; *B.A.*, p. 461.

fonder sur les données révélées contenues dans la Genèse et confirmées dans le Nouveau Testament, spécialement dans saint Paul où tout s'explique comme « punition du péché[29] » : car les manichéens, non seulement « rejetaient l'autorité de l'Ancien Testament », mais encore « avec une détestable impudence » prétendaient que toutes les explications du mal par le péché originel contenues dans le Nouveau Testament étaient des interpolations[30]. Que restait-il à faire, sinon leur montrer par des raisons autant que possible évidentes que, de toute façon, malgré ces maux, nous devons louer Dieu ?

Ici peut-être, avec nos idées modernes, nous paraîtrait-il plus simple d'envisager la nature humaine elle-même, comme « nature pure », en montrant que rien en elle n'est indigne du Créateur. Il n'est pas sûr que cette voie serait la meilleure ; car le problème du mal est bien difficile à résoudre sans la foi. Plus d'un rationaliste moderne l'a tenté en vain et s'est vu acculé, non pas peut-être à admettre un « Principe mauvais », mais, ce qui n'est pas mieux, à sombrer dans l'athéisme.

En tout cas, il est clair que saint Augustin n'a pas choisi ce chemin. Partant de la thèse centrale du *De libero arbitrio*, que tout péché est affaire de libre volonté créée et que chez l'homme, tout vrai mal se rattache au péché (ou essentiellement ou comme conséquence), il concentre son attention sur les *âmes humaines* qui ont animé tous les fils d'Adam, ceux qui, depuis les origines, ont rempli la terre. Que toutes ces générations humaines aient subi d'innombrables maux (ceux que synthétise la concupiscence, source d'ignorance et de difficulté), c'est là un fait qui ne vient pas de Dieu, mais de la faute d'Adam ; et certes, « il ne serait pas juste » que les enfants d'Adam aient une condition de vie meilleure que celle de leur père[31]. A ce premier point de vue, la raison ne peut rien reprocher à la Providence.

Mais que dire des misères où se débattent nos âmes raisonnables ? L'explication la plus simple serait d'établir une *solidarité morale* entre Adam pécheur et ses enfants ; mais celle-ci n'était évidente pour Augustin que dans l'hypothèse du traducianisme appliqué aux âmes, puisque le péché n'est pas dans les corps, mais dans l'âme spirituelle. Cette hypothèse est donc proposée la première et avec elle, il n'y a pas de difficulté. Elle a même l'avantage de rejoindre directement la révélation, car cette solidarité morale était la doctrine même du péché originel telle que l'affirme l'Écriture. Contre les Pélagiens, Augustin y reviendra sans cesse,

---

29. Le mot des *Révisions* « quidquid in apostolicis litteris legitur » fait d'abord allusion au texte de saint Paul, *Rom.*, V, 12-13, continuellement invoqué contre les Pélagiens : « Per unum hominem... *in quo omnes peccaverunt.* »

30. Tel est le vrai sens du texte des *Révisions* cité plus haut.

31. Jamvero ut meliores gigneret quam ipse esset non erat aequitatis. *De lib. arb.*, III, c. XX, 56 ; *B.A.*, t. VI ; p. 428. Voir note 9.

par des preuves d'autorité, ajoutant que si tout n'est pas clair en ce dogme, la foi suffit en attendant que Dieu donne l'intelligence. Mais en parlant aux Manichéens, il devait d'abord les amener à la foi, et pour cela, leur montrer que rien en cette foi n'était opposé à la raison. Un seul moyen eût été efficace : *démontrer avec évidence* que l'origine des âmes par traducianisme était la seule admissible ; Augustin se sentit toujours incapable d'une telle démonstration. La création de chaque âme individuelle, défendue par saint Jérôme, lui paraissait aussi plausible, rationnellement, que le traducianisme spirituel. Restait donc une seule voie, pour rendre la foi acceptable, justifier la conduite de Dieu en toute hypothèse raisonnable, non seulement en cas de solidarité morale, mais encore en l'absence de cette solidarité, si les âmes créées bonnes par Dieu venaient animer des corps issus d'Adam et infectés comme tels de la concupiscence. C'est ce que fit Augustin, montrant que, « quand même l'ignorance et la difficulté seraient la condition primitive de l'homme, il y aurait encore là sujet de louange et non de blâme à l'égard de Dieu ».

Certes, il y a là une hypothèse qu'il nous est difficile d'imaginer à la façon d'Augustin, puisqu'elle suppose la transmission des suites du péché d'Adam au moyen de l'aspect corporel de la génération des hommes, sans la transmission dans les âmes de la responsabilité morale, ni donc du péché originel au sens propre. A ce dernier point de vue, d'ailleurs, l'hypothèse est contre la foi ; Augustin le remarque implicitement, en affirmant qu'en écrivant le *De libero arbitrio*, il n'y adhérait nullement[32]. Mais il suffisait que les Manichéens la trouvassent plausible ; et le dualisme qu'elle suppose, en distinguant l'âme innocente et le corps source du mal, pouvait les y incliner. En montrant que, même alors, il fallait « louer Dieu », Augustin laissait ouverte à ces hérétiques toutes les avenues vers la foi : il accomplissait parfaitement son programme.

III

On voit, par cet exemple, la valeur de la méthode historique : elle restitue au texte la pleine signification telle que la pensait l'auteur ; et quand cet auteur est un génie exceptionnel comme saint Augustin, la vérité que l'on trouve ainsi n'est pas toujours, peut-être, celle que l'on cherchait, mais ne manque jamais de valeur. Souvent aussi la restitution historique permet de mieux rendre justice à l'auteur et de trouver à son égard l'équilibre entre le *pessimisme* et l'*optimisme*. Ces deux inclinations qu'on

---

32. Ita in tertio libro *De libero arbitrio* secundum utrumque sensum restiti Manichaeis, sive supplicia, sive primordia naturae sint ignorantia et difficultas, sine quibus nullus hominum nascitur ; et tamen unum horum teneo, ibi quoque a me satis evidenter expressum : quod non sit ista natura instituti hominis, sed pœna damnati. *De dono Perseverantiae*, c. XII, 29.

trouve chez les interprètes d'Augustin ne sont pas, à proprement parler des méthodes, et restent souvent inconscientes comme le tempérament ; mais il est bon de s'en rendre clairement compte.

On peut appeler *pessimisme* l'inclination à mettre en relief les côtés faibles, comme les obscurités ou imprécisions ; la facilité à résoudre une difficulté non seulement par la différence des points de vue, mais en supposant de réelles contradictions dans la pensée et donc des incohérences ou des erreurs. Cet esprit accompagne aisément la méthode historique qui se veut rigoureusement critique : « Il faut prendre les textes, dira-t-on, tels qu'ils sont et ne pas même accepter *à priori* l'interprétation que saint Augustin a pu donner lui-même de sa pensée trente ans plus tard ; car, lorsqu'il écrit le *De libero arbitrio* il est loin d'avoir explicité sa doctrine sur péché originel[33]. » « Je pense, ajoutera-t-on, que saint Augustin se fait encore quelque illusion dans le *De dono perseverantiae* (n. 29, fin) quand il déclare avoir assez marqué autrefois sa foi en la transmission du péché originel ; la citation qu'il invoque : « quod non sit ista natura instituti hominis, sed poena damnati » se lit au n. 52 du *De libero arb.*, l. III, avant que saint Augustin ait expressément rencontré l'objection qu'il aura à discuter (n. 53) ; et cette affirmation du n. 52 se trouvera bien ébranlée dans la suite du texte, quand il concédera à l'objectant que le créatianisme (qu'il n'a jamais tenu pour assurément faux) rend inintelligible la responsabilité des âmes humaines à l'égard du péché d'Adam[34] ». Qu'il y ait eu des faiblesses ou même des erreurs en certains ouvrages « de jeunesse », il n'y a pas à le nier puisque Augustin lui-même le reconnaît. Mais, précisément lorsqu'on songe à la sincérité, à la sévérité avec laquelle il se juge, ne semble-t-il pas que sa propre interprétation reste, malgré tout, la meilleure garantie pour savoir ce qu'il a voulu dire ?

L'*optimisme* de son côté répugne à admettre l'erreur ou la contradiction : il ne signale une correction positive que si elle esté vidente ou si l'auteur avoue ; mais il cherche pour les autres difficultés des explications vraisemblables qui maintiennent la cohésion des pensées et leur accord avec les vérités mieux comprises par le progrès des siècles. Sans doute, cette façon d'interpréter « reverenter » les textes augustiniens peut amener à les comprendre tout autrement que leur auteur en les « arrachant » à leur contexte. Mais le plus souvent la sympathie intellectuelle qu'elle suppose est le moyen le meilleur de saisir tout le sens d'une thèse en ramenant les passages obscurs aux plus clairs.

En tout cas, chez saint Augustin, il est deux domaines où c'est l'optimisme qui s'impose. D'abord, dans l'ordre théologique, lorsque le saint

---

33. Intervention de H. Rondet, S.J., dans la discussion autour de la Communication du P. Boyer au *Congrès august.*, cf. *Augustinus Magist.*, III, p. 260.

34. Communication de J. Lebourlier : *Misère morale originelle et responsabilité du pécheur* dans *August. Magister*, t. III, p. 305.

docteur se présente en défenseur de la foi et en interprète de l'Écriture, appuyé sur la Tradition de l'Église. Sans déclarer son œuvre infaillible comme la Sainte Écriture (puisqu'il y a les *Révisions*), on doit dire que son enseignement participe à cette vérité définitive de la Révélation dans tout ce *contenu positif* qui, le plus souvent, a été approuvé par l'Église. Ensuite, dans l'ordre philosophique, on doit en dire autant des grandes intuitions fondamentales qui ont pour Augustin, éclairé le donné révélé suffisamment pour lui permettre de faire un « acte de foi raisonnable », et qui constituent son Platonisme chrétien. Historiquement d'ailleurs, ces deux ordres de doctrines sont chez lui indissolublement liés en un tout homogène et cohérent. C'est ce que le P. Cayré, après le P. Portalié, appelle « *le grand augustinisme*[35] », et qui constitue, dirons-nous, les *constantes* de la pensée augustinienne.

Il a pu y avoir des variations, quelques-unes même assez importantes[36] ; mais ce sont des explications, des approfondissements, des progrès bien plus que des contradictions. Si l'on s'efforce de repenser les grands problèmes humains qui ont préoccupé saint Augustin, en se mettant au même point de vue que lui, on constate que dès le début de sa carrière d'écrivain, toute sa doctrine est éclairée par quelques grands principes qu'on retrouve ensuite partout et jusqu'au bout, comme source d'unité et de lumière synthétique. Lui-même a parfaitement résumé ces principes directeurs quand il a dit du platonisme chrétien, qu' « il explique tout par Dieu, causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi[37] ». En explicitant cette trilogie philosophique par le contenu révélé du Credo (Dieu, Un en trois Personnes, et Verbe incarné, unique voie de salut), on a incontestablement un système de vérités très fermes qui constituent les *constantes de la pensée augustinienne*. C'est une pensée catholique avant tout qui, dès le baptême, était parfaitement, dans l'ordre de la foi, constituée dans l'âme d'Augustin. Et c'est aussi une pensée philosophique qui, dans la mesure où l'intuition platonicienne exprime un aspect authentique de l'évidente vérité accessible à notre raison, était, elle aussi, dès le début, pleinement établie dans l'âme d'Augustin. Et il n'est pas difficile de le constater, à condition de tenir compte de la *loi d'évolution* de la vérité dans la pensée humaine.

Cette loi se réalise dans le dogme d'abord, la Providence ayant voulu soumettre le donné révélé aux lois de notre mentalité humaine. Rien ne l'explique mieux que la comparaison évangélique : Le royaume de Dieu

---

35. Cf. *Dictionnaire de Théol. Cath.*, Tables générales, *Augustinisme*, Note complémentaire, col. 322-323.

36. Une des plus notables est le progrès accompli dans la compréhension du rôle et de la nécessité de la grâce, à l'occasion des *Quaestiones ad Simplicianum* ; cf. édit. *B.A.*, t. 10, *Introd.* à cet Opuscule, p. 391-400.

37. Formule du *De Civitate Dei*, l. VIII, c. IV.

est semblable à un grain de sénevé. Le grand arbre qui jaillit du petit germe est toujours la même plante ; mais qui ne voit le progrès ? Ainsi la doctrine théologique, avec les développements contenus dans la Somme de saint Thomas et tous les Conciles jusqu'à celui du Vatican se trouve dans l'Évangile et dans le Credo commenté par saint Augustin ; mais il faut s'attendre à bien des enrichissements. Il y a des *constantes* qu'il faut identifier et des progrès qu'il faut reconnaître ; et rien n'empêche que ces progrès, si apparents après le travail des siècles n'aient commencé à s'accomplir *par* et *dans* l'œuvre même d'un génie comme saint Augustin.

Mais ce que l'on doit dire de l'augustinisme théologique (qui *participe* à l'évolution des dogmes sous l'infaillible direction de l'Église et de l'Esprit-Saint) peut aussi s'affirmer, semble-t-il, de l'augustinisme philosophique comme platonisme chrétien. N'est-ce pas, en effet, le même Verbe divin qui éclaire toute intelligence humaine en révélant les mystères surnaturels de la foi à son Église et les vérités éternelles de la sagesse aux vrais philosophes ? Tant qu'on s'en tient aux vérités fondamentales qui forment ce que nous appelons « les *constantes* de la pensée augustinienne », leur valeur est garantie par leur évidence. Elles font parties du patrimoine de vérité de la pensée humaine, ce que Leibniz appelle la « Philosophia perennis » ; et elles ne se distinguent comme augustiniennes que par leur organisation, leur « style de pensée », l'aspect qu'elles mettent en relief et la méthode de philosophie qu'elles supposent. Il n'y a rien d'excessif à les associer avec le donné révélé (sans les confondre avec lui, d'ailleurs), pour former le « grand augustinisme » comme la synthèse des *constantes* de la pensée augustinienne ; rien d'excessif non plus à proposer pour ce corps de doctrine une méthode d'interprétation, *historique* certes autant que *doctrinale*, mais franchement *optimiste*, qui dégage avant tout cet aspect de vérité parfois implicite ou caché comme un germe, mais pourtant germe authentique de la pleine vérité d'aujourd'hui.

*
* *

Considérons, par exemple, les enseignements actuels de la théologie catholique sur la justice originelle, le péché d'Adam et sa transmission à tous les hommes, sauf au Divin Sauveur et à sa Mère immaculée, et, d'autre part, liées à ces dogmes, les théories de la philosophie chrétienne sur l'origine de nos âmes spirituelles et l'unité de la nature humaine : on ne les retrouvera pas évidemment avec la même clarté et précision dans la doctrine augustinienne. L'anthropologie thomiste[38] en affirmant si forte-

---

38. Sans doute, le thomisme n'est qu'un système humain de philosophie ; mais il jouit des faveurs de l'Église catholique ; et, même au seul point de vue de la raison, il est difficile de nier qu'il ne soit un progrès sur l'augustinisme dans l'énoncé de la philosophie chrétienne.

ment l'unité substantielle de l'homme, corps et âme, tout en maintenant la spiritualité de notre âme créée par Dieu à chaque conception humaine, apporte une lumière nouvelle sur la solidarité même *morale* entre tous les membres de la famille humaine et Adam leur commun Père. Mais, dans la pensée augustinienne caractérisée par les quatre hypothèses sur l'origine de nos âmes, rien ne s'oppose à cette ferme solution thomiste. Il y a des obscurités, des doutes maintenus jusqu'au bout, mais la voie reste ouverte ; et rien n'empéche d'interpréter cette « indétermination » consciente, voulue par l'auteur, comme la virtualité d'un germe d'où va jaillir la pleine vérité. Il ne s'agit pas, répétons-le, de nier les différences évidentes d'esprit et de point de vue philosophique ; mais simplement d'infléchir le sens d'une doctrine ou d'une formule augustinienne vers la vérité plutôt que vers l'erreur, chaque fois que son indétermination la laisse indifférente à l'une ou à l'autre direction. N'a-t-on pas ainsi bien plus de chance d'atteindre la pensée profonde de celui qui n'a vécu toute sa vie que pour la vérité ?

A plus forte raison doit-on procéder de même pour les doctrines qui relèvent de la foi ; car, d'un côté, leur caractère mystérieux explique la part souvent plus grande d'obscurité qu'elles revêtent chez un docteur du IVe siècle ; mais d'autre part, la grâce divine et les lumières du Saint-Esprit garantissent plus efficacement la permanence des mêmes vérités essentielles depuis l'Évangile jusqu'à nos jours.

Ainsi dès l'époque du *De libero arbitrio* le dogme du péché originel apparaît chez saint Augustin dans le sens catholique d'une *solidarité morale* avec nos premiers parents. Nulle part son exposé n'affirme une hésitation positive[39] et les *Révisions* ne relèvent sur ce point rien à corriger. S'il y fait une hypothèse opposée à ce dogme, il s'en est expliqué clairement plus tard, comme nous l'avons déjà noté[40] : « Si j'ai ainsi résisté aux Manichéens, dit-il, dans les deux hypothèses, soit que l'ignorance et la difficulté fussent des punitions, soit qu'elles fussent un « début naturel » (primordia naturae), pourtant je ne défends que l'une des deux, *comme cela y est assez clairement exprimé :* à savoir que ces maux ne sont pas naturels, mais la peine d'une faute. » Cette affirmation d'un des derniers ouvrages d'Augustin concernant un de ses premiers écrits datant de son sacerdoce et commencé à Cassiciacum, n'est-elle pas un témoignage très net en faveur de ces « *constantes de pensée* » dont nous parlons ? Elle va de soi, d'ailleurs ; car elle concerne une *vérité de foi* clairement proposée à tout fidèle dans la catéchèse préparatoire au baptême. Seu-

---

39. Augustin, il est vrai, dans le *De libero arbitrio*, ne cite même pas le texte fondamental de saint Paul (...in quo omnes peccaverunt, *Rom.*, V, 12-13) sur lequel il revient sans cesse dans ses réfutations de Pélage. Mais on le comprend sans peine en se mettant avec lui dans la perspective des Manichéens à réfuter ou à ramener à la foi.

40. Cf. *De dono Perseverantiae*, c. XII, 29 ; et plus haut, note 31, texte latin.

lement ce qui n'était que simple croyance encore obscure s'est précisé peu à peu et a commencé à s'éclairer lors des controverses pélagiennes : « *Fides quaerens intellectum* » : Le germe a donné ses premières pousses.

Bien plus, cette obscurité qui enveloppe le « germe » et qui ne laisse pas d'embarrasser les interprètes, peut avoir aussi ses avantages. Considérons la fameuse hypothèse où une âme humaine *innocente* est créée et mise par Dieu dans un corps issu d'Adam. Faudra-t-il en conclure, comme on l'a fait[41] qu'Augustin y admet *implicitement l'incompatibilité* du créatianisme et du péché originel ? On pourrait comprendre ainsi la Lettre à saint Jérôme[42] où l'évêque d'Hippone demande avec tant de véhémence à son correspondant de lui expliquer la conciliation de cette hypothèse avec la foi. Augustin cependant *explicitement* ne dit rien de tel ; il insinue plutôt le contraire quand il se défend de suspecter l'orthodoxie de saint Jérôme : il reconnaît qu'une foi aussi sincère que la sienne peut s'harmoniser avec le créatianisme. L'interprétation *pessimiste* ne s'impose donc nullement ; et le dogme, par son aspect mystérieux explique suffisamment tant d'incertitudes[43].

Mais on peut très bien en conclure que le point de vue plus rationnel auquel Augustin devait se mettre pour parler aux Manichéens, recélait implicitement un progrès dans l'explication des dogmes, et que ce progrès devait, en particulier, se manifester plus tard par l' « hypothèse de la nature pure[44] » : sa manière de parler « revenait à dire » que Dieu aurait très bien pu créer le premier homme avec la concupiscence, même en l'absence de tout péché. L'indétermination même où il a voulu, très consciemment, se maintenir, permet d'infléchir ses réflexions (qu'il n'a jamais désavouées, notons-le) en ce sens plus conforme à la vérité. Il manquait sans doute au grand Docteur platonicien quelques idées claires sur l'unité substantielle de l'homme pour dissiper ses incertitudes. Mais il est très remarquable qu'il ait voulu, sous la pression des vérités révé-

---

41. *Communication* déjà citée de L. LEBOURLIER ; cf. *Augustinus Magister*, III, p. 301, sq ; spécialement, p. 304-305.

42. *Epistola* 166, appelée aussi *De origine animae hominis Liber*.

43. La solution personnelle de saint Augustin en ces circonstances, était de s'en tenir fermement aux données de la foi, malgré les obscurités, en attendant que Dieu lui en donnât l'intelligence.

44. Au point de vue concret et historique où saint Augustin se met toujours, comme ses contemporains (y compris les Manichéens), on ne peut admettre les trois dernières hypothèses du *De libero arbitrio* telles qu'elles y sont faites, sans *nier* le péché originel. Aussi saint Augustin proteste-t-il qu'il ne l'a jamais fait *en ce sens*. Car, au point de vue de sa méthode apologétique qui commande tout son raisonnement, admettre l'hypothèse créationiste « en montrant que l'âme ainsi créée héritait du péché originel (comme il demandait à saint Jérôme de le faire) », revenait exactement à la première (traducianisme spirituel) et enlevait toute difficulté. C'est pourquoi, lorsque le P. Boyer déduit de cette hypothèse que Dieu aurait pu créer l'homme avec la concupiscence, quoique sans péché, il n' « arrache » pas totalement le passage à son contexte, car il reste au point de vue rationnel des Manichéens qui est aussi par hypothèse celui d'Augustin. Mais il dépasse la pensée de celui-ci en la prolongeant vers la conception de la « nature pure » qui ne s'y trouve que très implicitement.

lées, se tenir en disponibilité à l'égard de ces précisions de l'avenir, en affirmant dans l'obscurité de la foi ce qu'il ne pouvait encore expliquer dans la lumière de l'intelligence. Il y a là, semble-t-il, une vraie « *constante* » dont le grand augustinisme doit profiter.

Et c'est aussi précisément ce que met en lumière l'interprétation du R. P. Boyer, fondée sur la « méthode doctrinale » bien comprise. Il y a, dans ses conclusions, beaucoup plus qu'une adaptation arbitraire de textes augustiniens à une vérité catholique connue par ailleurs. Il y a la saisie d'un germe authentique, d'une vraie *source patristique* de la doctrine théologique d'aujourd'hui ; et rien n'est plus utile que de montrer comment l'enseignement actuel de l'Église avec toutes ses précisions, reste en parfaite continuité avec les doctrines de ceux qui sont nos Pères dans la foi.

C'est dans ce même esprit qu'au IIe Congrès patristique d'Oxford (19-24 septembre 1955) le P. Boyer est revenu sur le problème de *La notion de nature chez saint Augustin*[45]. Il montre que, malgré les apparences, il y a dans les réflexions du saint Docteur, le germe d'une notion ferme de « nature » préparant la définition scolastique, sur laquelle repose en particulier la distinction entre les deux ordres, naturel et surnaturel. Il présente une série de textes (p. 68-69) où cette notion apparaît clairement ; et c'est en se mettant au point de vue augustinien le plus *doctrinal* et le plus constant, celui des Idées du Verbe et des lois éternelles de la divine Providence, qu'il découvre la présence de cette *doctrine*, destinée à se déployer plus explicitement dans les réflexions des futurs théologiens. Ses références vont d'une Lettre à Nébridius écrite par Augustin peu après sa conversion (*Epist.* 14, n. 4) à l'œuvre maîtresse de sa maturité, *De Civitate Dei*, l. XI, c. 10 ; l. XII, c. 9 et 5 ; l. VII, c. 30, en passant par le *De Trinitate*, l. VII, IV, 7, et même *Serm.* 43, III, 4.

Il serait intéressant de comparer cet exposé avec celui du P. G. de Broglie auquel le P. Boyer nous renvoie en nous avertissant que « son interprétation diffère de la sienne[46] ». Le P. de Broglie en effet, use davantage, et avec maîtrise, de la méthode historique. Il met donc en relief les imperfections de la notion augustinienne, ce qu'il explique par l'influence des idées courantes au IVe siècle touchant la « nature physique », et par le peu d'attrait que manifeste Augustin pour la détermination précise des essences abstraites, surtout dans le monde corporel. C'est Dieu et son âme qu'il veut connaître : son intérêt dominant est théolo-

---

45. Cf. *The notion of Nature in St Augustine*, dans *Congrès d'Oxford*, 1957, II, p. 175-186 ; l'étude a paru en français : *La notion de Nature chez saint Augustin*, dans *Doctor communis*, VIII, 1953, p. 65-76.

46. Cf. Art. cité, p. 67, note 6 et G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, Pars prior, positiva ; Paris, Beauchêne, 1948, Appendice I, *De notione augustiana « naturae »*, p. 229-237, et *passim* dans la Section II, p. 70-118, consacrée à la Doctrine de saint Augustin.

gique ; et c'est à ce point de vue qu'il a remarquablement précisé la notion vulgaire de nature, en la rattachant à la « libre détermination de la volonté divine (l. c., p. 232 ». Mais comme en Dieu volonté et intelligence s'identifient, on voit aussitôt comment cette explication peut rejoindre celle du P. Boyer, rattachant l'idée augustinienne des natures au sens strict, aux Idées exemplaires du Verbe. D'ailleurs le P, de Broglie lui-même, en récapitulant (p. 236-237) les divers sens donnés par Augustin au terme « naturel », signale d'abord celui qui est le plus proche de la définition scolastique, en l'appuyant, comme le fait de son côté le P. Boyer, sur le texte où saint Augustin dit de Dieu, Créateur des anges : « Simul eis condens naturam et largiens gratiam » (*De Civit. Dei*, l. XII, c. 9, 2). Ainsi se vérifient et la valeur propre de chaque méthode et leur caractère complémentaire.

Nous devons nous borner à cet exemple ; mais on voit que ce principe d'exégèse peut éclairer de nombreux problèmes, dont plusieurs ont été soulevés au dernier Congrès[47]. Il a principalement deux champs d'application : D'abord, dans l'intérieur même de l'œuvre augustinienne, qui s'étale sur plus de quarante ans, il importe de dégager ce noyau central de doctrine ferme qui fait l'unité de l'augustinisme historique ; et déjà de montrer les premiers progrès de ce germe, en tenant compte de l'ordre chronologique des multiples ouvrages augustiniens, sans oublier les genres et les variations d'aspects qu'ils entraînent. Ensuite, ce « grand augustinisme » ainsi reconstitué doit être suivi dans le cours des siècles, en le désolidarisant des multiples déformations qu'on a pu lui faire subir, pour montrer son aptitude à se développer selon sa vérité propre comme « un germe devenant grand arbre » ; car l'augustinisme est trop intimement uni au dogme révélé pour ne point participer à son pouvoir d'évolution ; et son inspiration philosophique est assez vigoureuse pour servir encore de nos jours à résoudre quelques-uns des problèmes nouveaux qui se présentent aux réflexions des hommes.

L'intérêt exceptionnel de la synthèse augustinienne ainsi comprise, est dans cette harmonieuse complexité, où collaborent intimement la foi et la raison. Au point de vue de la foi, les « constantes » augustiniennes, qui marquent déjà un notable progrès sur le « germe » de l'Évangile, nous reportent cependant *avant* ces douloureuses séparations des schismes et des hérésies qui divisent la chrétienté actuelle. Son autorité si grande en

---

47. Signalons comme problèmes soulevés : L'attitude de saint Augustin à l'égard de Rome, à propos de la *Comm.* de F. Floéri : « Le Pape Zozime et la doctrine augustinienne du péché originel », *Aug. Mag.*, II, p. 755-761 ; — la doctrine de la *causalité des sacrements* à propos de la *Comm.* de G. Philips : « L'influence du Christ-Chef sur son corps mystique suivant saint Augustin », *Aug. Mag.*, II, p. 805-815, et t. III, p. 224-226 ; — la théorie de l'Illumination, surtout à propos de la *Communication* de R. Allers « Illumination et vérités éternelles », *Aug. Mag.*, I, p. 477-490 ; et aussi III, p. 188-191, etc.

particulier chez nos frères séparés du protestantisme, peut nous aider à retrouver un point de départ commun capable de favoriser les efforts vers l'union. Et l'on peut sans trop de peine, en ce domaine, s'en tenir au seul « donné révélé » qui, mieux compris par l'augustinisme et toujours fidèle à l'Évangile, se retrouve encore dans l'enseignement de l'Église catholique.

D'autre part, au point de vue philosophique. Augustin a accueilli la mentalité platonicienne qui garde les faveurs de bons esprits dans tous les siècles jusqu'à nos jours[48] à côté de la mentalité plus positive d'Aristote. Son influence atteint ainsi un large secteur de la culture profane, à tendance spiritualiste ; et la fermeté de ses positions doctrinales peut y prévenir bien des déviations et y corriger bien des erreurs. Mais il faut pour cela fixer nettement les thèses du « grand augustinisme » pour les expliciter dans une même ligne de vérité.

Ainsi se dessine un vaste programme d' « Études augustiniennes » dont on ne peut nier le puissant intérêt.

F.-J. THONNARD, A. A.
Études Augustiniennes,
Paris.

---

48. Voir sur ce point, notre article précédent de la *Rev. des Études aug.*, 1955, p. 69-80 : *Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine.*

La date du « De Continentia » de saint Augustin

Le traité *de Continentia* a été jusqu'ici habituellement considéré comme une des œuvres les plus anciennes de saint Augustin. Les Rétractations passent sous silence le *de Continentia* ; et il faut la lettre de saint Augustin lui-même à Darius (très tardive : 429 ou 430) pour que, du moins, le doute soit levé sur l'authenticité de l'opuscule. Le *de Continentia* a bien été écrit par Saint Augustin : il le promet à Darius en lui envoyant quatre autres de ses œuvres, particulièrement le *de Fide et Spe et Charitate* écrit en 421-422. Peut-être ne faut-il pas négliger ce fait de la relation du *de Continentia* avec des écrits tardifs d'Augustin. Ce simple indice serait, isolé, très insuffisant et il n'a pas été retenu par les commentateurs anciens. Le Nain de Tillemont[1] fait remarquer que dans le *de Continentia* : « Il (Augustin) y recommande le besoin que nous avons de la grâce pour vaincre nos passions » ; il montre ensuite qu'Augustin parle surtout contre les Manichéens, « ce qui peut marquer qu'il est des premières années de son épiscopat, ou même de sa prêtrise ; et il fallait qu'il fût jeune pour faire un si long discours ». La première remarque de Tillemont nous paraît plus pertinente que la seconde ; retenons-la pour l'instant. Les Mauristes situent le *de Continentia* en 395[2]. Schang le date de 395 ou 396[3]. S. Zarb se range à l'opinion de ses prédécesseurs[4], sauf à y ajouter une question : le *de Continentia* représenterait-il le Sermon dont parle Possidius[5] ? L'éditeur du *de Continentia*, dans la bibliothèque Augustinienne commence son introduction par la phrase : « Saint Augustin composa le *de Continentia* en 395 ou 396 aux environs de son élévation à l'épiscopat »[6].

---

1. Le Nain de Tillemont, Mémoires, t. XIII, art. 348, p. 932.
2. P. L. t. 40, c. 349. note a.
3. Schanz, Geschichte der romischen Litteratur, t. III (édit. 3°) 1922, t. 4, 2, 1920.
4. S. Zarb, Chronologia Operum Sancti Augustini, Romae, 1934, p. 76.
5. Possidius, Indiculus X6, n° 202.
6. Bibliothèque augustinienne, t. III, Paris, 1939, p. 107.

Aucun doute n'est donc émis sur cette date considérée comme acquise. La réserve prudente de Le Nain de Tillemont n'est pas retenue.

Si nous nous permettons de reprendre la question de la date du *de Continentia*, c'est que l'étude des citations scripturaires de ce traité d'Augustin nous a convaincue graduellement que la date en est sûrement assez tardive et que le *de Continentia* est contemporain de la controverse anti-pélagienne. Le fait que cet écrit paraisse essentiellement dirigé contre les Manichéens nous semble une objection insuffisante. Ce n'est pas le lieu de montrer ici que la controverse anti-manichéenne est sous-jacente à toute la discussion entre Augustin et Julien d'Éclane. Qu'il nous suffise d'indiquer l'article posthume du R. P. de Montcheuil[7]. Saint Augustin a, jusqu'à son dernier souffle, polémiqué contre les Manichéens.

Les citations scripturaires du *de Continentia* sont nombreuses et appartiennent à des livres divers de la Bible. Or, nous n'avons pas achevé la rédaction de la *Biblia Augustiniana* et il ne nous est pas encore possible de donner la monographie de tous les versets cités dans le *de Continentia*. C'est dire que le petit travail présent est appelé à recevoir des compléments par la suite. Mais les indices que nous possédons dès maintenant d'une datation tardive du *de Continentia* sont suffisamment précis et convergents pour que nous les réunissions dans un article.

Hebr. 5, 14

Ce n'est pas la première fois d'ailleurs que nous soulevons ce problème : qu'on nous permette de rappeler que dans le fascicule de la *Biblia Augustiniana* sur l'Épître aux Hébreux, nous avons été amenée à prendre position sur la date du *de Continentia*, puisque cet opuscule d'Augustin cite l'Épître aux Hébreux[8]. Le verset 5, 14 : *Perfectorum est solidus cibus* est cité, accompagné de la formule *sicut scriptum est*[9] et n'est pas attribué à l'apôtre Paul ; nous appuyant sur les conclusions antérieures de dom Rottmanner et les prolongeant, nous avons démontré que saint Augustin ne cite l'Épître aux Hébreux de cette manière qu'à partir de 412 au plus tôt. D'ailleurs, il est à remarquer que toutes les citations de Heb. 5, 14 sont tardives : *In Jo. Ev. Tr.* 98, 4-5, en 416 environ ; *de Trinitate* 12, 13 à la fin de 416 ; — *Quaest. in Hept.* 11, 14, en 419 ; — *Contra Mend.* 19, 39, en 422 ; — *Op. imp. contra Julianum* 3, 67 et 187 ; 5, 1, en 429-430.

Jo. 13, 23

Au cours de la rédaction d'un autre travail, également paru, sur les

---

7. Yves de Montcheuil, La polémique, de saint Augustin contre Julien d'Éclane d'après l'*Opus imperfectum*, R.S.R., t. XLIV, n° 2, p. 193-219.

8. R.E.A. 1957, vol. III, 2, p. 137-162.

9. *de Continentia* 6, 15.

commentaires simultanés de *Mat.* 6, 12 et de *I Jo.* 1, 8 dans l'œuvre de saint Augustin[10], notre attention avait été attirée par un texte du *de Continentia* qui groupe des versets scripturaires non rapprochés par Augustin avant la controverse anti-pélagienne. Au cours de cet article, nous avons noté que le groupement des trois versets *Mat.* 6, 12 — *I Jo.* 1, 8 — *Jo.* 13, 23 ne se retrouve que dans *In Jo. Ev. Tr.* 5, 1 (en 415) et dans Sermon 135, en 418. En effet l'affirmation que Jean, qui était pourtant « le disciple que Jésus aimait », a avoué qu'il était pécheur appartient à l'argumentation augustinienne contre l'*impeccantia* pélagienne.

Ephes. 5, 27

Cependant la rédaction d'un troisième travail (encore inédit) sur le verset *Ephes.* 5, 27 dans l'œuvre de saint Augustin nous a ramenée à ce paragraphe 11, 25 du *De Continentia*[11] et nous a convaincue de la date tardive de ce texte. On sait que les Pélagiens mettaient en cause l'Oraison dominicale, prétendant que les saints ne prononçaient pas pour eux-mêmes la demande du Pater « Remettez-nous nos dettes... » et que l'Église sans tache ni ride pouvait être une réalité du temps présent. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à ce travail qui paraîtra ultérieurement ; nous ne retenons ici qu'un seul point : aucune explication augustinienne sur *Mat.* 6, 12 ne met, avant 415, ce verset en rapport avec *Ephes.* 5, 27 et *I Jo.* 1, 8 simultanément[12].

Notre conviction a reçu, depuis ces trois travaux, de nouvelles confirmations :

Jac. 1, 14 et 2, 14

Le *de Continentia* cite deux fois l'Épître de Jacques : *Jac.* 1, 14 et *Jac.* 2, 14[13]. L'Épître de Jacques dans son ensemble est très rarement citée dans l'œuvre d'Augustin avant 412. Nous savons par les Rétractations que saint Augustin a annoté l'Épître de Jacques (travail actuellement perdu) un peu avant la rédaction du *de Pecc. mer et rem.*, qui date de l'hiver 411-412. Les recensions des deux travaux se suivent exactement dans les Rétractations[14]. Or, en 412-413 le *De Fide et Operibus* dénote une connaissance sérieuse de l'Épître de Jacques : l'opuscule est d'ailleurs consacré à la confrontation des opinions de Paul et de Jacques sur les relations de la foi et des œuvres. Le verset 2, 14[15] leitmotiv du *De Fide et Operibus*, où il apparaît pour la première fois dans l'œuvre

---

10. R.E.A. 1955, vol. I-II p. 129-149, note : 4.
11. *de Continentia* 11, 25.
12. Cf. plus haut la note 10.
13. *de Continentia* 7, 18 et 14, 30.
14. Rétractations 2, chap. 32 et 33.
15. *Jac.* 2, 14 : *Si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat numquid poterit fides salvare eum ?*

d'Augustin, se retrouve ensuite dans *de Continentia* 14, 30 : — *Sermon* 234, 3 (418 probablement) ; — *Enrichidion* 18, 67 en 421-422 ; — *de Octo Dulc. quaest. I* (qui reproduit le *De Fide* et l'*Enchiridion*) ; — *De Civitate Dei* 21, 26 (vers 425). Cette petite série de textes constitue le dossier augustinien sur le problème de la relation de la foi et des œuvres. Il répond à des objections qui s'étaient fait jour dans l'entourage de l'évêque d'Hippone vers 412. Nouvelle raison, nous semble-t-il bien, de situer le *de Continentia* après 412 au plus tôt. Quant au verset Jac. 1, 14[16], la première citation sûre en est celle du *de Pecc. mer. et rem.* 2, 4 (4) ; ensuite elle est fréquente dans le dossier anti-pélagien.

Ps. 118, 133

Le *de Continentia* cite le verset 133 du Psaume 118[17]. On sait que le Psaume 118 est le dernier que saint Augustin ait commenté, aux alentours de l'année 418, alors que la controverse avec Julien d'Éclane était déjà amorcée. Certains versets du Psaume 118 — assez peu du reste — ont été repris par Augustin dans d'autres de ses œuvres ; quelques-uns avaient déjà été utilisés avant la rédaction de l'*En. in Ps.* 118. On peut même distinguer des versets franchement anti-donatistes (28 – 42 – 53 – 96 – 122 – 139 – 158) et des versets spécialement anti-pélagiens (4 – 5 – 6 – 9 – 36 – 68 – 73 – 85 – *133* – 175). Le verset 133 (*Itinera mea dirige secundum verbum tuum et non dominatur mihi omnis iniquitas*) est, de tout le Psaume 118, le verset le plus souvent cité : quinze fois. La première citation est donnée en *De Pecc. mer. et rem.* 2, 6 (7) (411-412). On retrouve ce verset en *de Spiritu et littera* 6, 9 (412) ; *Sermon* 30, 1 (418-416) ; — Epist. 157, 2 (8) et 3 (16) ; — *En. in Ps.* 18, s. 2, 14 ; — En. in Ps. 77, 13 (415) ; — *de Natura et Gratia* 13, 14 (415) ; — *de Perf. just. hom.* 10, 21 (415) ; — *de Gestis Pelagii* 31 (417) ; — *En. in Ps.* 118, s. 27, 6 ; — *Op. imp. contra Jul.* 1, 88 et 6, 15. Enfin *Ps.* 118, 133 se trouve cité par Augustin en *de Continentia* 5, 12.

On voit que le verset 133 est plus largement représenté dans les ouvrages contre Pélage que dans ceux contre Julien d'Éclane. Si l'on fait abstraction des deux citations de l'*Opus imp.* on remarque que celle de l'*En. in Ps.* 118 est la dernière d'une série de textes, en lesquels saint Augustin affirme que c'est par la grâce que le péché n'a pas d'empire sur nous et qu'il faut prier pour obtenir la grâce de ne pas pécher : on voit que saint Augustin refuse ainsi l'interprétation donnée par Pélage des dernières demandes de l'Oraison dominicale. Or, le texte du *de Continentia* 5, 12 ne dépare pas la série :

« Quand tu entends dire : « Le péché n'aura pas d'empire sur vous » (Rom. 6, 14), ne compte pas sur toi pour échapper à la domination du

16. *Jac.* 1, 14 : *Unusquisque tentatur concupiscentia sua abstractus et illectus.*
17. *de Continentia* 5, 12.

péché, mais sur celui à qui un saint dans la prière s'adressait en ces termes : « Dirigez mes pas selon votre parole et qu'aucune injustice n'ait prise sur moi » (Ps. 118, 133). Et de peur qu'en entendant ces mots « Le péché n'aura pas d'empire sur vous », nous ne soyons tentés de nous enorgueillir et d'attribuer ce résultat à nos propres forces, l'Apôtre, attentif, d'ajouter aussitôt : « Vous n'êtes pas sous la dépendance de la loi mais sous celle de la grâce. C'est donc la grâce qui fait que le péché n'ait point d'empire sur toi. (*Gratia itaque facit ut peccatum tibi non dominetur*) ».

Jér. 17, 5

Un peu plus haut, saint Augustin dit : « Pour ne point trahir la continence, il nous faut être en garde contre le piège des suggestions diaboliques, de crainte d'en venir à présumer de nos forces (*ne de nostris viribus praesumus*) : Maudit soit en effet celui qui met son espérance dans l'homme (Jér. 17, 5 : *Maledictus enim omnis qui spem suam ponit in homine*). Et quel est celui-là, sinon un homme ? Celui-là ne peut donc pas dire en toute vérité qu'il ne met pas son espérance dans l'homme, qui la met en lui-même[18] ». Le verset *Jér.* 17, 5 revient fréquemment sous la plume de saint Augustin : on compte 47 citations réparties en deux groupes tout à fait distincts : le groupe des citations qui appartiennent à la polémique anti-donatiste, le groupe de celles qui sont dirigées contre l'hérésie pélagienne. Dans le premier cas, l'homme en qui il ne convient pas de placer son espérance, c'est le ministre du sacrement de Baptême : ceux qui font dépendre la valeur du Baptême de la sainteté du ministre encourent la malédiction de Jérémie[19]. Dans le second cas, l'homme auquel l'homme ne doit pas se fier, c'est lui-même : bienheureux sont ceux qui se confient en Dieu, malheureux ceux qui s'appuient sur eux-mêmes. L'homme ne peut être vertueux de par sa volonté propre ; qu'il accepte le don de Dieu qu'est la grâce[20]. C'est évidemment dans le second groupe des citations augustiniennes de *Jér.* 17, 5 qu'il faut placer la citation du *de Continentia*, donc à une date sûrement postérieure à 412.

II Cor. 3, 5

Le verset *II Cor.* 3, 5 (*Non quia idonei sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobismetipsis* ; *sed sufficentia nostra ex Deo est*) n'a dans l'œuvre de saint Augustin que quatorze citations, dont douze seulement sont de

---

18. *de Continentia* 4, 10.

19. Cf. spécialement : *En. in Ps.* 10, 5 ; — *Contra litt. Pet.* 1, 6 (7) ; 2, 5 (11) ; 3, 49 (59) ; — *Epist.* 89, 5 ; — Sermon 295, 5 ; — *En. in Ps.* 36, sermon 2, 9 ; — *Contra Cresconium* 3, 3 (9) et 3, 37 (41) ; — *En. in Ps.* 30, E. 2, s. 2, 14 ; — *En. in Ps.* 35, 9 ; — *En. in Ps.* 95, 8.

20. Cf. *Epist.* 155, 2 (8), en 413-414 ; — Sermon 150, 7 (8), en 413-414 ; — Sermon 13, 2 (2), vers 416 ; — Sermon 96, 2 (2), vers 418 ; — de Patientia, vers 418 ; — *Enchiridion* 114, en 421-422 ; — de Gratia et liber *arbitrio* 4, 6 en 425-426 ; — *de Praed. sanct.* 1, 2 et *de Dono Pers.* 17, 46, en 429 ; — *Opus imp. contra Jul.* 2, 167 et 5, 62 en 429-430.

lui[21]. Ces citations sont toutes tardives et appartiennent exclusivement à la polémique anti-pélagienne. Saint Augustin invoque ce verset de saint Paul pour exhorter l'homme à ne pas vivre selon lui-même, mais selon Dieu : tel est le contexte en lequel se présente la référence à *II Cor.* 3, 5, dans le *de Continentia*[22].

Rom. 14, 23b

Cherchant à établir le critère qui distingue la véritable continence de celle qui n'en est qu'une caricature, saint Augustin affirme que les Manichéens ne peuvent pratiquer une contienence vraie, puisqu'ils sont hors de la foi vraie : « *Quorum continentia vera esset, si esset et fides vera : cum vero illa propterea nec fides sit appellanda, quia falsa est, sine dubio et ista continentia nomine indigna est* »[23]. Ce raisonnement est appuyé sur le verset paulinien *Rom.* 14, 23b. « *Omne quod non est ex fide, peccatum est* ». Or, si nous faisons abstraction des deux passages qui citent intégralement le chapitre 14 de l'Épître aux Romains[24], nous constatons que saint Augustin reprend le demi-verset 14, 23b une quinzaine de fois à partir de 416 environ[25]. Donnant au mot *fides* son sens paulinien de foi qui opère par la charité (Galates 5, 6) saint Augustin refuse qu'on puisse appeler bonne une œuvre accomplie par quelqu'un qui n'a pas encore la foi : *tamen ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur nec recte bonum opus vocatur*[26]. La foi précède les œuvres bonnes. *Rom.* 14, 23b est plusieurs fois rapproché de *Hebr.* 11, 6 (Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu[27]. Appliquant ce principe général au cas particulier de la continence, Augustin, exactement à la même époque (418-419), explique dans le *de Nuptiis et concupiscentia* (1, 3, 4) et dans le *de Conjugiis adulterinis* 1, 18 (20) que, en dehors de la foi, il n'y a pas de réelle chasteté conju-

---

21. Cf. *Contra Faustum* 15, 1 (Fauste), en 397-398 ; — *De Spiritu et lit.* 17, 30 en 412, — *Epist.* 175, 3 en 416 (lettre synodale du Concile de Carthage, non signée par Augustin) ; — *Epist.* 186, 5 en 417 ; — *de Gratia Christi* 26, 25 en 418 ; — *Contra duas Ep. Pel.* 2, 8 (18) et 2, 9 (19) en 419-420 ; — *de Gratia et libero arbitrio* 7, 16 en 425 ; — *Opus imp. contra Jul.* 1, 79 en 428 ; — *de Praed. sant.* 2, 5 et de *Dono Pers.* 8, 19-20 et 13, 33 en 429.

22. *De Continentia*, 4, 11.

23. « Leur continence serait vraie, si leur foi l'était aussi. Mais comme celle-ci ne doit même pas être appelée de la foi, parce qu'elle est fausse, sans aucun doute leur continence est indigne de son nom » (*De Continentia* 12, 26).

24. *De Mor. Eccl.* 2, 14 (32) en 389 et *Contra Adimantum* 14 en 394 ; — le verset 14, 23 n'est alors pas du tout commenté pour lui-même.

25. *In. Jn. Ev. Tr.* 86, 2 en 416 env. ; — *De Gestis Pelagii* 34 en 417 ; — *Epist.* 188, 3 (13 en 417 ; — *de Gratia Christi* 26, 27 en 418 ; — *Epist.* 194, 3 (9) en 418 ; — *de Nupt. et conc* 1, 3 (4) et 1, 4 (5) en 418-419 ; — *De Conj. adult.* 1, 18 (20) en 419 ; — *Contra duas Epist. Pel.* 1, 3 (7)et 3, 5 (14) en 419-420 ; — *Contra Jul.* 4, 24 (27) et (32) ; — *Epist.* 217, 10 en 425 ; — *De Praed. sanct.* 10, 20 en 429 ; — Sermon Guelf. 11.

26. *de Gratia Christi* 26, 27.

27. Cf. *Epist.* 188, 3 (13) ; — *De Nupt. et Conc.* 1, 4 (5) ; — *Contra Jul.* 4, 24, 4, 32 ; — *Epist.* 217, 10 ; — *De Praed. sant.* 10, 20.

gale[28]. Le passage du *de Continentia* cité plus haut fait écho à ces textes dont il semble bien être contemporain.

Ps. 65, 4

L'expression psalmique : *Omnis terra adoret te* (Ps. 65, 4) est employée trois fois par saint Augustin comme exemple de tournure de phrase (*locutionis modus*). Dans le *de Continentia* (14, 30) il évoque l'expression qui prend le contenant pour faire entendre le contenu : ... *Modo locutionis per id quod continet id quod continetur, sicut dicitur : totum forum inde loquitur, cum homines loquantur qui sunt in foro. Ipso locutionis modo in Psalmo canitur : Omnis terra adoret te : id est, omnes homines qui sunt in terra.* Les deux autres utilisations de *Ps.* 65, 4 dans le même sens se trouvent dans le Sermon 53, 13 (14) qui est du 21 janvier 413 et dans Loc. in Hept. 2, 8 (1), daté de 419.

Nous pourrions ajouter de nouveaux versets à la liste que nous arrêtons ici. Particulièrement, l'étude de l'Épître aux Romains, telle qu'elle est utilisée dans le *de Continentia*, peut apporter de nouvelles preuves de la date tardive de ce traité. Nous préférons réserver cette étude pour le fascicule de la *Biblia augustiniana* qui sera consacré à l'Épître aux Romains.

Nous croyons donc pouvoir dire en conclusion que le *de Continentia* est postérieur à 412 ; il appartient peut-être aux années 416-418.

A.-M. La Bonnardière.

---

28. *De Nupt. et conc.* 1, 3 (4) : « Absit ergo pudicum veraciter dici, qui non propter Deum verum fidem conubii servat uxori ».

De Conj. adult. 1, 18 (20) : « ... nec vero ejus (infidelis) pudicitia cum conjuge dici potest, quia « Omne quod non est ex fide, peccatum est ».

De Continentia 12,26 : « ... quae igitur non habet fidem, nec continentia nominanda est. »

La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, segun san Agustin

(primera parte)

DOGMA Y ESPIRITUALIDAD

El R. P. F. Cayré A. A. en la Semana Internacional de Espiritualidad Agustiniana (Roma, 22-27 oct. 1956) propuso como la más preciada riqueza del concepto agustiniano de sabiduría, *sapientia*, una relación íntima, filial y ardiente del alma justa con la santísima Trinidad, que constituye el grado supremo de la vida espiritual cristiana. Esta observación, fruto de muchos años de estudio y de meditación, es un principio fundamental en la espiritualidad agustiniana que reviste múltiples aspectos. El P. Cayré, autor tan conocido por sus obras acerca de la espiritualidad de San Agustín, nos propuso ampliamente el aspecto *sapiencial* de la misma, que adquiere en el Obispo de Hipona un lugar privilegiado cuando trata de describir las diversas etapas de la vida de perfección.

En estas páginas, fruto también de estudios anteriores en íntima relación con la espiritualidad agustiniana, nos proponemos examinar el aspecto trinitario de la espiritualidad de San Agustín, analizando los rasgos más salientes de su doctrina acerca del influjo de la santísima Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, fundamento de la devoción que éste debe profesar al artífice sublime del edificio de su perfección, al Dios Trino y Uno presente en lo más íntimo de su ser. Es un problema que requiere gran claridad en los principios dogmático-filosóficos en que se funda, y así lo encontraremos expuesto en San Agustín que no sabe de vivisecciones sistemáticas entre el dogma, la filosofía y la moral, sino que sigue siempre los caminos de la fe, junto con una metafísica implacable, aun cuando brotan de su pluma los consejos morales o las efusiones más tiernas de su corazón. Por eso creemos imprescindible ir entremezclando algunos principios fundamentales de la doctrina

trinitaria de San Agustín, que dicen relación especial a la obra santificadora del hombre, para analizar seguidamente los diversos aspectos de la misma.

Examinaremos, a veces en forma esquemática, las siguientes cuestiones :

1. Las tres Divinas Personas y la obra de nuestra santificación. Las acciones divinas ad extra son comunes a las tres Personas : principio filosófico-dogmático fundamental.
2. La presencia dinámica de la Sma Trinidad en el alma del justo :
   a) El Verbo inhabitante, Sabiduría del Padre y luz de nuestra mente.
   b) El Espíritu Santo, Don y Amor mutuo del Padre y del Hijo, derrama la caridad y los demás dones en sus templos vivos.
3. La presencia estática de la Sma Trinidad en el alma del justo.
4. La unión del justo con la Sma Trinidad inhabitante :
   a) Comunicación por el conocimiento y el amor.
   b) Ascesis e inhabitación.
   c) La *imagen* de la Sma Trinidad en el hombre, compendio de la vida espiritual.
   d) La dedicación del templo vivo en la visión beatífica.

1. Las tres Divinas Personas y la obra de nuestra santificación
(Principio filosófico-dogmático)

San Agustín repite con gran insistencia el principio fundamental que ha de dominar en toda la explicación de las acciones divinas ad extra, sin excluir la obra de nuestra santificación : La Sma Trinidad en sus operaciones ad extra constituye un solo y único principio, de donde propiamente el efecto originado en la criatura se ha de atribuir a la naturaleza divina en cuanto poseida por las tres Divinas Personas con sus relaciones íntimas, subsistentes e incomunicables[1].

Alguien podría pensar en una espiritualidad agustiniana fría, sobre todo si se la compara con la de los Padres Griegos, los cuales tratan con preferencia de las Divinas Personas por separado, como si les atri-

---

1. Non ergo tantum Patris et Filii, sed et Spiritus sancti, sicut aequalitas et inseparabilitas personarum, ita etiam opera inseparabilia sunt ... quod fecit Pater, hoc et Filius fecit, hoc et Spiritus sanctus fecit (In Ioan. tr. 20, 3 ; PL 35, 1558 et passim). — Ib. tr. 18, 8 ; PL 35, 1540-1541. — Ib. tr. 110, 3 ; PL 35, 1922. — In Ps. 75, 16 ; PL 36, 979. — In Ps. 108, 23 ; PL 37, 1442. — In Ps. 109, 13 ; PL 37, 1457. — Ep. 11, 2 ; PL 33, 75. — Ep. 130, 15, 28 ; PL. 33, 505. — Ep. 164, 6, 17 ; PL 33, 716. — De Trin. IV, 21, 30 ; PL 42, 909. — Sermo 213, 6, 6 ; PL 38, 1063. — Sermo 214, 10 ; PL 38, 1071, etc.

San Agustin da la misma doctrina que se encuentra más tarde en Santo Tomás y en los escolásticos : la unidad de naturaleza exige necesariamente la unidad de operación. « Sed non potest operatio esse divisa, ubi non solum aequalis est, verum etiam indiscreta natura » (Contra serm. Arianor. 15, 9 ; PL 42, 694).

buyeran propria y personalmente diversas operaciones en la criatura, entrando el hombre justo de este modo en un contacto más íntimo y más dulce con cada una de ellas. Nada de esto. En realidad se trata de la misma doctrina expuesta generalmente con método un poco diverso por la diversidad de los errores que se vieron obligados a combatir. Los Padres Griegos para refutar el *subordinacianismo* trinitario, que conduce necesariamente al adopcianismo cristológico, parten generalmente de la trinidad de Personas para llegar a la unidad de naturaleza ; era la medicina apropiada a esta herejía : la trinidad de Personas en Dios no implica la trinidad de naturalezas. En cambio en Occidente los Santos Padres tuvieron que luchar contra el *modalismo* trinitario, que era una falsa reacción en contra del politeismo pagano ; en Dios no habría, según Praxeas, Noeto, Sabelio etc., más que una persona, que se nos manifiesta bajo tres diversas formas. Por eso los Padres Latinos parten generalmente de la unidad de naturaleza divina para llegar a la trinidad de las Personas, con el consiguiente progreso en la exposición filosófica de la doctrina de la relación, sobre todo en los escritos trinitarios de San Agustín. Era también la medicina más apropiada : la unidad de naturaleza en Dios no excluye la trinidad de las Divinas Personas. Se trata por lo tanto de diferencias accidentales, que influyen por lo mismo sólo accidentalmente en la exposición de la doctrina espiritual.

La insistencia con que San Agustín repite el principio fundamental antes citado se dirige a evitar errores peligrosos en lo que atañe a la obra de nuestra santificación, atribuida con más frecuencia al Espíritu Santo en los sagrados Libros. Y se complace en recordárnoslo al exponer los múltiples aspectos de nuestras relaciones con el Dios santificador inhabitante, como veremos a continuación con sus mismas palabras.

Los justos son templos de Dios, morada y habitación predilecta del Altísimo, que se complace en pasearse por la gran llanura abierta en nuestros corazones por el don de la caridad[2]. Es un nuevo modo de presencia divina que abre un abismo entre los justos y los pecadores, pues « aunque Dios está todo en todas partes, sin embargo no en todos habita. Porque no a todos puede referirse lo que dice el Apóstol... : *¿ No sabeis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros ?* (1 Cor. 3, 16) ... Luego hemos de confesar que Dios está en todas partes por la presencia de la divinidad, pero no por la gracia de la inhabitación »[3]. Pues bien ; esta presencia especial de Dios en el justo se ha de atribuir absolutamente a las tres Divinas Personas, « pues ¿ quién, a no ser el que ignore la inseparabilidad absoluta de la Trinidad, osará opinar que

2. Sermo 163, 11 ; PL 38, 889-890.
3. Ep. 187, 5, 16 ; PL 33, 837-838. — De div. quaest. ad Simplicianum, II, q. I, 5 ; PL 40, 133.

el Padre y el Hijo pueden habitar en alguno, sin que habite también el Espíritu Santo, o que habite éste sin el Padre y el Hijo ? »[4]. « Y no vayamos a creer que el Espíritu Santo queda excluido de la inhabitación, porque Jesús se refiere solamente al Padre y a sí mismo, cuando dice : *Si alguno me ama, mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos en él nuestra mansión* (J. 14, 23). ¿ Qué significa entonces lo que dijo anteriormente del mismo Espíritu Santo : *A quien no puede recibir el mundo, porque no lo ve ; vosotros lo conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros* ? Luego no ha sido apartado de esta mansión aquél de quien se dijo que permanece con vosotros y está en vosotros. A no ser que haya alguno tan necio que llegue a creer se marcha el Espíritu Santo como quien deja el lugar a sus mayores, cuando el Padre y el Hijo vienen a morar en los que les aman. Ya la misma sagrada Escritura obvia esta idea carnal cuando dice poco antes : *Y yo rogaré al Padre, y él os dará otro abogado, el cual estará con vosotros para siempre* (J. 14, 16-32) »[5].

Es una consecuencia lógica de la unicidad de naturaleza en Dios. Siendo la naturaleza el principio especificador de las acciones, se sigue necesariamente que las tres Divinas Personas son un solo principio de las operaciones ad extra ; y si las tres habitan inseparablemente en el justo es porque su obrar es también inseparable : « Inseparabilis quippe est habitatio, quorum est inseparabilis operatio »[6].

Aunque la obra de nuestra santificación viene generalmente atribuida al Espíritu Santificador, San Agustín se preocupa de extenderla a las tres Divinas Personas para evitar errores. Así, escribiendo en contra de los arrianos, nos dice :

> « Así como el Espíritu Santo no enseña a nadie sin Cristo, así tampoco santifica a nadie sin Cristo. Y aquello que dice Dios por el Profeta : *Para que sepan que soy yo quien los santifica* (Ex. 31, 13) ; elijan a su gusto al autor de estas palabras. Si fueron dichas por el Padre, ¿ por qué separan de él la obra del Espíritu Santo, si despues afirman que los santos son santificados propria y separadamente por el Espíritu Santo ? Si por el Hijo, al menos que no separen de éste la obra del Espíritu santificador. Y si fueron dichas por el Espíritu Santo, — ellos no admiten esto —, también es el Espíritu Santo el Dios que dijo por el profeta : Para que sepan que soy yo quien los santifica. Pero si, lo que se entiende aún mejor, aquella voz es de la misma Trinidad que hablaba por el profeta, nadie puede poner

---

4. Ep. 187, 5, 16 ; PL 33, 837. — In Ioan. tr. 76, 4 ; PL 35, 1832. — Ib. tr. 77, 1 ; PL 35, 1833. — Ib. tr. 94, 5 ; PL 35, 1870. — Ib. tr. 110, 1 ; PL 35, 1890. — De Trin., VII, 6, 12 : PL 42, 945-946. — Sermo 23, 6, 8 ; PL 38, 157.
5. De Trin. I, 9, 19 ; PL 42, 833. — In Ioan. tr. 94, 5 ; PL 35, 1869.
6. Sermo 71, 20, 33 ; PL 38, 463.

en duda que es uno el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, de quien, por quien y en quien son todas las cosas (Rom. 11, 36)[7].

Los mismos *dones*, atribuidos aún más exclusivamente al Espíritu Santo, son también obra de toda la Sma Trinidad, que se complace en revestir nuestra vida espiritual de ciertas ayudas o auxilios convenientes para el mejor y más fácil ejercicio de las virtudes : « Neque enim separata sunt dona vel opera inseparabilis Trinitatis »[8] ; palabras que extiende seguidamente San Agustín a los siete dones de que nos habla el profeta Isaias (11, 2-3) y a todas las demás virtudes, cuya donación viene atribuida en la sagrada Escritura al Espíritu Santificador[9]. Algunos autores antiguos y modernos, como Pedro Lombardo, Petau, y en parte también el P. T. de Régnon, han olvidado este principio fundamental del Obispo de Hipona, sobre todo al hablar de la caridad, y le han seguido demasiado literalmente en ciertas expresiones, tergiversando de este modo la verdadera teología agustiniana[10].

* * *

Aunque San Agustín repite con tanta insistencia esta unidad en las operaciones divinas ad extra, no olvida sin embargo la vida inefable del Dios Trino y Uno con sus relaciones íntimas, que también al obrar se nos reflejan de algún modo. Esto aparece más claramente en la fórmula de los Padres Griegos : *ἐκ τοῦ Πατρός διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ Πνεύματι, Del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo*. Fórmula que puede verse asimismo en algunos pasos de San Agustín, si bien tiene casi siempre la precaución de recordarnos aquella inquebrantable unidad con que las tres Divinas Personas obran en sus criaturas[11]. Por eso para él esta fórmula equivale a decir que el Padre hace todas las obras atribuidas a las Personas que de él proceden ; si el Hijo procede del Padre como engendrado, también el Espíritu Santo procede del Padre principlamente, *principaliter*, por lo mismo que el Padre da al Hijo el que

---

7. Spiritus ergo sanctus, sicut sine Christo non docet aut illuminat quemquam, ita sine Christo non sanctificat quidquam (Contra serm. Arianor., 32, 30 ; PL 42, 705).

8. Ep. 194, 3, 12 ; PL 33, 879. — Sermo 71, 16, 26 ; PL 38, 459. — In Ps. 118, serm. 18, 1 ; PL 37, 1551.

9. Ep. 194, 3, 15 ; PL 33, 879. — Ib. 4, 18 ; PL 33, 880.

10. Cfr. *A. Turrado :* « El platonismo de San Agustín y su doctrina acerca de la inhabitación del Espíritu Santo », en *Augustiniana* 5 (1955), 471-486.

11. Quaecumque Pater facit, haec eadem et Filius facit. Non alia Pater facit, alia Filius facit : quia omnia quae Pater facit, per Filium facit. Suscitavit Lazarum Filius (Io. 11), numquid Pater eum non suscitavit... ? *Pater per Filium in Spiritu sancto.* Trinitas est : sed una operatio, una maiestas, una coaeternitas, et opera eadem Trinitatis (Sermo 126, 8, 10 ; PL 38, 703). Si tres dii, tres mundi ; si unus Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus, unus mundus factus est a Patre per Filium in Spiritu sancto (In Ioan. tr. 20, 9 ; PL 35, 1561).

también el Espíritu Santo proceda de éste[12]. La frase del Apóstol *Omnia autem operatur unus atque idem Spiritus* (1 Cor. 12, 11) « no significa que el Padre y el Hijo no cooperen, sino que en estas obras no son muchos sino un solo Espíritu, y que en tanta diversidad de operaciones es siempre el mismo »[13].

¿ Cómo se explica entonces la insistencia de la sagrada Escritura en presentarnos al Espíritu Santo como principal santificador de los justos ? San Agustín responde a este problema con dos argumentos principales muy en conformidad con todo su pensamiento. En primer lugar, nuestra pobre inteligencia necesita que las tres Divinas Personas sean a veces nombradas por separado para poder conocer la existencia misma de la Trinidad : « La sagrada Escritura, escribe el Santo, dice muchas cosas de las Personas Divinas por separado para indicar que, aunque Trinidad inseparable, son con todo Trinidad : y así como las tres no pueden ser pronunciadas simultáneamente, así en algunos lugares de las Escrituras, y a veces mediante las cosas creadas, se nos manifiestan por separado »[14]. Por eso cuando se nos dice que el Espíritu Santo produce la caridad en nuestros corazones, se ha de entender de toda la Trinidad :

> Ille diffundet in cordibus nostris caritatem... Saepe autem diximus inseparabilia opera esse Trinitatis ; sed singillatim commendandas fuisse personas, ut non solum sine separatione, verum etiam sine confusione et unitas intelligatur et Trinitas (In Ioan. tr. 95, 1 ; PL 35 1871).

Otra conveniencia de esas apropiaciones divinas, que encontramos en la sagrada Escritura, es la *analogía* que existe entre la cosa atribuida a una Persona y su constitutivo personal, o relación subsistente. De este modo, todo lo que significa *unión o gracia* se atribuye generalmente al Espíritu Santo, comunión inefable, amor mutuo y don por excelencia del Padre y del Hijo en la vida íntima divina. En el sermón 71, por ejemplo,

---

12. Hablando precisamente de la división de los dones por el Espíritu Santo, que nos dice San Pablo (1 Cor. 12, 11), proclama este principio fundamental : « Si ergo haec ita dicuntur, ut tamen inseparabilis intelligatur operatio Trinitatis... satis notum est recte credentibus, vel etiam ut possunt intelligentibus, et illud ideo dictum esse de Patre, *Ipse facit opera* (Io. 14, 10), quod ab illo sit etiam origo operum, a quo est exsistentia cooperantium personarum quia et Filius de illo natus est, et Spiritus sanctus *principaliter* de illo procedit, de quo natus est Filius, et cum quo illi communis est idem Spiritus ... et quod ait Apostolus, *Omnia autem haec operatur unus atque idem Spiritus*, non ideo dictum, quia non ei cooperatur Pater et Filius ; sed quia in his operibus non sint multi sed unus Spiritus, et in diversis suis operationibus non est a se ipso diversus » (Sermo 71, 16, 26 ; PL 38, 459). — De Trin., XV, 17, 29 ; PL 42, 1081 : « Ideo autem addidi *principaliter*, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur sed hoc quoque Pater illí dedit ».

13. Sermo 71, 16, 26 ; PL 38, 459.

14. Ep. 169, 2, 5 ; PL 33, 744. — Ep. 11, 4 ; PL 33, 76-77. — In Ioan. tr. 77, 2 ; PL 35, 1833. — De Trin., I, 9, 19 ; PL 42, 834 etc.

expone esta doctrina a sus mismos fieles con admirable profundidad dogmática. La tres Divinas Personas perdonan los pecados, justifican, ponen en el justo su morada y producen la caridad que une entre sí y con su Dios a los miembros de la Sociedad de Cristo. Y todo esto viene atribuido al Espíritu Santo, por ser él como la sociedad del Padre y del Hijo :

> Ideo societas unitatis ecclesiae Dei, extra quam non fit ipsa remissio peccatorum, tanquam proprium est opus Spiritus sancti, quia societas est quodam modo Patris et Filii Spiritus sanctus » (S. 71, 20, 33 ; PL 38, 463-464).

De este modo explica San Agustín el gran pecado contra el Espíritu Santo, del cual dijo Jesucristo que no será perdonado ni en esta ni en la otra vida (Mt. 12, 32). Es el pecado de la impenitencia final, la cual es naturalmente irremisible ; y va contra el Espíritu Santo, porque el impenitente se opone al mismo don de la Iglesia verdadera de perdonar los pecados en nombre del Espíritu Santo que le fué dado por Cristo[15]. La misma obra del Espíritu Santo en María para la encarnación del Verbo recibe así su verdadero sentido. « María, dice el Santo, no concibió por obra de varón o con el fuego de la concupiscencia carnal, sino con el fervor de la caridad de la fe ; por eso se dice que Cristo nació del Espíritu Santo y de la Virgen María »[16]. « Y como la unión hipostática es una gracia sin méritos precedentes, había de ser significada por el Espíritu Santo, el cual es Dios de tal modo que se le llama propiamente Don de Dios »[17].

Aun se podrían aducir otros aspectos de este principio fundamental en toda la teología agustiniana. Dejando a un lado el problema de las *teofanías* en general, tantas veces tratado por San Agustín[18], queremos al menos mencionar aquí la claridad con que expone la doctrina de la encarnación del Verbo, teofanía por excelencia[19], y las misiones invisibles

---

15. Sermo 71, 23, 37 ; PL 38, 466. — Enchir., 83, 22 ; PL 40, 272. — Sermones Sti Augustini *Frangipane I* en *Miscellanea Agcstiniana*, t. I, pp. 185-186 ; PL 46, 958. — Epist. ad Rom. inchoata expos. 14 ; PL 35, 2099. — Ib. 22 ; PL 35, 2104.

16. Sermo 214, 6 ; PL 38, 1069. — Sermo 215, 4 ; PL 38, 1074. — Sermo 233, 3, 4 ; PL 38, 1114. — Sermo 291, 6 ; PL 38, 1319.

17. Enchir. 40, 12 ; PL 40, 252.

18. Cfr. M. SCHMAUS : « Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus », Münster in West., 1927, I Absch., pp. 160-163. — F. CAVALLERA S.J. : « La doctrine de St. Augustin sur l'Esprit Saint. A propos du *De Trinitate* », en *Recherches de Théologie anc. et médiéval* 3 (1931), pp. 8-10. — J. LEBRETON S.J. : « Saint-Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies », en *Miscellanea Agostiniana*, t. II, pp. 821-836. — L. ARIAS O.S.A. : Obras de San Agustín, T.V, Tratado sobre la Santísima Trinidad, B.A.C., 1 ed., Madrid, 1948, Introducción, pp. 33-38.

19. De Trin., II, 6, 11 ; PL 42, 851-852. — Ib. II, 7, 12 ; PL 42, 853. — Contra serm. Arianor. 4, 4 ; PL 42, 686. — Sermo 264, 7 ; PL 38, 1218. — In Ioan. tr. 99, 1, 2 ; PL 35, 1886. — Ep. 169, 2, 7 ; PL 33, 745 etc.

del Hijo y del Espíritu Santo al alma del justo, que revisten un carácter especial de teofanía en la mente y en el corazón de las almas cuando éstas, iluminadas por la luz de la sabiduría y movidas por el fuego de la caridad, perciben en sí la presencia del Verbo, luz y sabiduría del Padre, y la del Espíritu Santo, amor, fuego y don mutuo del Padre y del Hijo, que difunde la caridad en nuestros còrazones[20].

Pero toda la teología de San Agustín se ordena siempre a la vida espiritual bajo sus diversos aspectos, especialmente cuando trata de la fuente de esa misma vida, presente en lo más íntimo de nuestro ser. Por eso nos conduce siempre al interior del justo, morada del Altísimo, para obsevar de cerca las maravillas que la Sma Trinidad está realizando en ella. Ahí, en su corazón, busca San Agustín instintivamente al Creador con esa introspección o introversión tan característica suya, dando a la vida espiritual una dirección que bien podría llamarse *teocentrismo de la interioridad*[21]. Ahí, en lo más íntimo de su ser, descubre a su Dios presente, no sólo como en todas las demás cosas, sino como fuente de una vida nueva, regeneradora del hombre caido y herido por el pecado de origen. Es una presencia eminentemente dinámica y al mismo tiempo estática, derramando a manos llenas sus gracias y estableciendo una comunicación dulce y amistosa con su templo vivo ; los dones, que le otorga, elevan sus actos vitales a un plano superior, cuasidivino.

Veamos brevemente esta unión, este mutuo vivir del Dios Trinidad con el justo, que para nuestro Doctor es el fundamento de la vida espiritual, si bien necesita ser explicado por otro principo dogmático inconmovible, que nos define la realidad creada de la acción divina o increada.

2. La presencia dinâmica de la Sma Trinidad en el alma del justo

Cuando las aguas regeneradoras del bautismo ahuyentan del hombre al enemigo del bien, perdonando el pecado de origen y todos los demás pecados, la santísima Trinidad pone en el alma su morada. Es el principio de la vida nueva del espíritu.

---

20. De Trin., IV, 20, 28 ; PL 42, 907-908. Cfr. acerca de este texto A. TURRADO : « El platonismo de San Agustín y su doctrina acerca de la inhabitación del Espíritu Santo », en *Augustiniana* 5 (1955) pp. 482-484 ; P. GALTIER : « L'habitation en nous de trois personnes », 2e éd., Roma, 1950, p. 182 ss. — De Trin., XV, 17, 31 ; PL 42, 1082. — Ib. XV, 18, 32 ; PL 42, 1082-1083. — Sermo 23, 6-13 ; PL 38, 157-160. — In Ioan. tr. 95, 1 ; PL 35, 1871. — Ep. 140, 3, 6 ; PL 33, 540 . — In Ps. 58, serm. 1, 18 ; PL 36, 704. — De Gen. ad litt. XX, 31, 59 ; PL 34, 479-480. — De pecc. mer. et remis.I, 24-25. 35-38 ; PL 44, 130-131.

21. De vera relig., 39, 72 ; PL 34, 154, « Te duce in me redeam et in te » (Solil. II, 6, 9 ; PL 32, 889). — Intimus cordi est (Confess., IV, 12, 18 ; PL 32, 700-701). — Confess., III, 6 ; PL 32, 688. — In Ps 118, serm. 22, 6 ; PL 37, 1565. — In Ps. 74, 9 ; PL 36, 952. — También este teocentrismo tiene un carácter eminentemente filosófico, como puede deducirse del *realismo ejemplarístico* que considera todas las cosas como la realización de una idea de Dios. Cfr. en este sentido F. CAYRÉ : « La contemplation augustinienne », 2e éd., Paris, 1954, pp. 250-251.

Quamobrem Deus, qui ubique praesens est, et ubique totus, non in omnibus habitat, sed in eis tantum quos efficit beatissimum templum suum, vel beatissima templa sua, eruens eos a potestate tenebrarum, quod incipit a regeneratione[22].

Es una nueva vida de justicia y de gracia[23] que, por unir de nuevo al hombre caido con su Creador, es atribuida al Espíritu Santo, comunión inefable del Padre y del Hijo, ejemplar divino del vínvulo de la caridad que debe unir al hombre con su Dios y a los miembros del Cuerpo Místico entre sí y con Cristo su cabeza[24]. En pocas palabras nos presenta San Agustín esta vida como una renovación interior por la gracia del Espíritu Santo, la cual va acrecentándose día a día hasta preparar en el justo un templo inmaculado para siempre[25]. En los párvulos por la edad o por la inteligencia obra Dios ocultamente esta renovación, y la perfecciona cada vez más en los adultos que progresan y perseveran en su progreso[26].

Agustín no puede concebir la presencia de Dios en la criatura sino como operante, como eminentemente dinámica, que le da el ser y se lo conserva continuamente[27]. Con mucha más razón cuando se trata de la

---

22. Ep. 187, 12, 35 ; PL 33, 845-846. — Vultis nosse quod Deus est Spiritus sanctus ? Baptizamini, et templum eius eritis (De symbolo, sermo ad cathecum., 5, 13 ; PL 40, 635), — Sermo 225, 4, 4 ; PL 38, 1098. — De bapt. contra donatistas, IV, 4, 6 ; PL 43, 157. — Operis imperf. contra Iul., II, 181 ; PL 45, 1220. — Ib., IV, 7 ; PL 45, 1343. — Sermo 71, 18. 31 ; PL 38, 462.

23. Nos ergo a peccato ad iustitiam renascendo transimus (Ep. 187, 9, 30 ; PL 33, 843). — Todos nacen por obra de la concupiscencia carnal, « et nemo renascitur, nisi operante gratia spirituali, quae data est per secundum hominem, qui est Christus » (Ep. 187, 9, 31 ; PL 33, 844).

24. Ep. 187, 8, 26-29 ; PL 33, 841-843. — Sermo 71, 20, 33 ; PL 38, 463-464. — In Ps. 44, 31 ; PL 36, 513. — Sermo 169, 2 ; PL 38, 1235. — De Trin., IV, 9, 12 ; PL 42, 896. — In Ioan. tr. 32, 8 ; PL 35, 1645. — Sermo 269, 2 ; PL 38, 1236. Cfr. F. Hofmann : « Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus », München, 1933, Die Einheit von Christus und Kirche durch den Hl. Geist, pp. 148-173. — S. Grabowski : « The Holy Ghost in the Mystical Body of Christ according to St. Augustine », en *Theological Studies* 5 (1944), 453-483 ; 6 (1945), 62-84.

25. Cum itaque proficientes, in quibus mortalibus habitat, dum de die in diem renovantur magis magisque iustificet, exaudiat orantes, mundet confitentes, ut exhibeat sibi templum immaculatum in aeternum (Ep. 187, 8, 29 ; PL 33, 842).

26. Habitare ideo et in talibus (en los párvulos de edad o de inteligencia) dicitur, quia in eis occulte agit, ut sint templum eius ; idque in proficientibus et proficiendo perseverantibus perficit ... Agit ergo in quibus mortalibus adhuc habitat, ipsam aedificationem habitaculi sui, quam non in ista, sed in alia post hanc vitam perficit, quando absorbebitur mors in victoriam diceturque illi : *Ubi est, mors, victoria tua ? ubi est, mors, aculeus tuus ?* Quid est autem mortis aculeus, nisi peccatum ? (1 Cor. 15, 54-56) (Ep. 187, 8, 27 ; PL 33, 842).

27. Para comprender de algún modo la omnipresencia divina « mirabili videlicet et vix paucis intelligibili modo » (In Ps. 81, 2, 2 ; PL 37, 1047), no encuentra San Agustín otra solución que la *operación* continua divina, por la cual conserva todas las cosas : « liquide cogitatum quantum humana mens valet, adiuvat hanc sententiam, qua credimus et dicimus Deum in iis quae creavit indesinenter operari » (De Gen. ad litt., IV, 12, 22-23 ; PL 34, 304-305). Cfr. S. Grabowski : « The All-present God. A Study in St. Augustine », New-York, 1954, c. 5, p. 134 ; c. 6, p. 145 ; c. 7, p. 166. A. Turrado : « La inhabitación de la Sma Trinidad en los justos según la doctrina de San Agustín », en *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Paris, 1954, I, p. 588.

vida de gracia o, como suele decir él, de la vida de justicia, cuya gratuidad absoluta tan enérgicamente defendió en contra de los pelagianos :

> « Pues si el hombre trabaja la tierra, no para hacer que sea tierra, sino para cultivarla y hacerla fructífera, con mayor razón el Señor ha de trabajar al hombre que creó, para que éste sea justo mientras no se apartare de él por la soberbia »[28]. « Y no se ha de convertir al Señor como si una vez justificado por él, hubiera de apartarse, sino como quien tiene que ser por él continuamente justificado, iluminado y beatificado, trabajándolo y custodiándolo Dios, mientras le esté sujeto y obediente »[29].

El Obispo de Hipona define también la inhabitación de la santísma Trinidad en función de la operación divina, puesto que si las tres Personas habitan inseparablemente en los justos es porque su operación es inseparable : « Inseparabilis quippe est habitatio, quorum est inseparabilis operatio » (S. 71, 20, 33 ; PL 38, 463). Nuestra santificación con toda su riqueza no reconoce otra causa. Y a pesar de los principios aparentemente secos que explican el dinamismo divino, San Agustín sabe guardar un equilibrio admirable entre el dogma y la espiritualidad más afectuosa bajo el aspecto trinitario. No pierden sentido las relaciones del alma con cada unà de las tres Divinas Personas inhabitantes ; antes al contrario, de este modo se purifica más el alma de imaginaciones infundadas, se acerca más a la realidad del Dios Uno y Trino inhabitando en su templo vivo, y puede dirigirse con el mismo afecto a cada una de las Divinas Personas que, en su unidad sublime, habitan en nosotros y realizan a la vez el prodigio de nuestra vida espiritual[30].

---

28. De Gen. ad litt., VIII, 10, 23 ; PL 34, 381.

29. Non ergo ita se debet homo ad Dominum convertere, ut cum ab eo factus fuerit iustus abscedat, sed ita ut ab illo semper fiat. Eo quippe ipso cum ab illo non discedit, eius ipse praesentia instificatur, et illuminatur, et beatificatur, operante et custodiente Deo, dum obedienti subiectoque dominatur (De Gen. ad litt., VIII, 12, 25 ; PL 34, 382-383).

30. No creemos pueda encontrarse fundamento alguno en San Agustín para la opinión de algunos autores modernos que, como el P. DE LA TAILLE S.J., M. J. DONNELLY S.J., además de una causalidad *eficiente*, admiten otra causalidad divina ad extra, denominada *formal*. En virtud de ésta última se realizaría entre el alma del justo y la Sma Trinidad una unión directa y peculiar con cada una de las Divinas Personas, comparándola por analogía con la unión que tuvo lugar en la Encarnación entre la naturaleza humana y el Verbo. Cfr. M. DE LA TAILLE : « Actuation créée par acte incréé, lumière de gloire, grâce sanctifiante, union hypostatique », en *Recherch. de science religieuse* 18 (1928), 253-268. — M. J. DONNELLY : « The inhabitation of the Holy Spirit. A solution according to De la Taille », en *Theological Studies* 8 (1947), 445-470. Este último lo resume en pocas palabras : « But this *passio* (o sea, la actuación de la potencia obediencial del alma por el acto increado en la inhabitación) will truly unite the soul with, and refer it to, a distinct Person because each Person communicates the one reality in a relatively different manner. This relatively different manner of communicating the very same created participation in trinitarian life suffices for saying that the soul is united with, and related to the divine Persons in their mutual distinctions » (Donnelly, o. c., p. 465).

A pesar de todos los argumentos en favor de esta teoría, la mayor parte de los autores no la admiten fundándose en el principio clásico de que todas las obras de la Sma Trinidad perte-

Siguiendo el ejemplo de la sagrada Escritura, atribuye también San Agustín por apropiación distintas operaciones a cada una de las Divinas Personas, y a ellas se dirige en su corazón con dulces efusiones de amor : Al Padre, como al origen de todo cuanto existe ; al Verbo, como a luz y maestro interior de la mente, y sobre todo al Verbo encarnado para ser el médico, *medicus humilis*, de nuestras llagas y miserias ; al Espíritu Santo, como a don mutuo del Padre y del Hijo, que nos es dado, difundiendo con abundancia en nuestro cozazón la caridad y los demás dones.

Veamos con San Agustín algunos aspectos de esta actividad del Dios Trino inhabitante, atendiendo al Hijo y al Espíritu Santo que, por ser Personas que proceden de otro, pueden ser causas ejemplares de los efectos sobrenaturales procedentes de Dios a la criatura, y asímismo pueden ser enviadas en forma de misión invisible al alma del justo[31]. Pero tengamos siempre presente con nuestro Santo aquella sentencia de la Escritura, cuando dice Jesús : « *El Padre, que permanece en mi, él mismo hace mis obras* (J. 14, 10) : lo cual se dice del Padre, porque en él tienen su origen las obras, como lo tienen las Personas que cooperan con él »[32].

a) *El Verbo Inhabitante, Sabiduría del Padre y Luz de nuestra mente*

Del mismo título eminentemente trinitario puede deducirse que no pretendemos exponer aquí la doctrina soteriológica en la espiritualidad agustiniana, ni tampoco el influjo de Cristo en su Cuerpo Místico, ampliamente desarrollado por autores como F. Hofmann, E. Mersch S.J., M. del Rio OSA, J. Zameza S.J., S. Grabowski etc. Trataremos más bien de recordar una actividad atribuida al Verbo omnipresente, la cual reviste en San Agustín un carácter muy especial por la relación que tiene con su problemática doctrina del *iluminismo*. Son innumerables los textos aducidos por los autores modernos para corroborar las más diversas interpretaciones de esta teoría bajo el punto de vista filosófico, aunque todos consideren ya superada la interpretación ontologista de Male-

---

necen a las tres Divinas Personas como a un solo principio. Además niegan esa analogía entre la inhabitación y la Encarnación del Verbo, porque en ésta la unión es hipostática y en aquella es accidental. — Muy diversa de esta teoría del P. de la Taille es la teoría neoplatónica de la causalidad *ejemplar*, cristianizada por Agustín, la cual junto con la causalidad *eficiente* constituye la teoría agustiniana *de la participación*. En este sentido se pueden atribuir a las tres Divinas Personas inhabitantes diversas operaciones en nosotros ; sin embargo en cuanto causas eficientes se les atribuyen sólo por apropiación, aunque no en cuanto causas ejemplares.

31. Las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo al alma del justo están íntimamente relacionadas con los efectos que les vienen atribuidos por apropiación, por lo mismo que el efecto producido hace que el justo conozca la procesión divina de la Persona enviada y que ésta se haga presente en el alma de un modo nuevo. Cfr. A. Turrado : « El platonismo de San Agustín y su doctrina acerca de la inhabitación del Espíritu Santo », en *Augustiniana* 5 (1955), pp. 481-486.

32. Sermo 71, 16, 26 ; PL 38, 459.

branche[33]. Será un problema sin una solución definitiva, entre otras cosas porque no es fácil distinguir en esto cuándo se refiere San Agustín al orden de la naturaleza y cuándo al de la gracia, aunque, como nota E. Gilson, no se deba temer esa presunta confusión[34]. A veces tiene frases que parecen reducir todo ese iluminismo sencillamente a la creación de nuestro entendimiento, si bien E. Gilson, F. Cayré, J. Hessen y otros autores modernos juzgan demasiado simplista esta interpretación propuesta ya por Santo Tomás y seguida por algunos célebres agustinólogos de nuestros días ; y otras veces parece hablar del iluminismo a modo de una inspiración divina en el orden natural, y en el orden de la gracia como de una iluminación de nuestro entendimiento por la luz de la fe.

Para una interpretación más objetiva del iluminismo agustiniano tal vez sería conveniente no olvidar su *teoría de la participación*, aplicada en este caso a las verdades que adquiere nuestro entendimiento[35].

---

33. Cfr. entre otros : C. BOYER : « L'idée de vérité dans la Philosophie de St. Augustin », 2e éd., Paris, 1941, c. 4, p. 99, 179-249. — Id. : « Sant' Agostino », Milano, 1946, c. 6, pp. 91-129. — F. CAYRÉ : « Initiation à l'étude de S. Augustin », Paris, 1947, pp. 125-243. — E. GILSON : « Introduction à l'étude de St. Augustin », 3e éd., Paris, 1949, c. 5, pp. 88-141. — R. JOLIVET : « Dieu, soleil des esprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination », Paris, 1934. — A. C. VEGA O.S. A. : « Introducción a la Filosofía de San Agustín », El Escorial, 1928. — B. KÄLIN O.S.B. : « Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus », Sarnen, 1920. En varias relaciones del Congreso Internacional Agustiniano de Paris, 1954, se vió la gran dificultad de entender objetivamente el iluminismo agustiniano, por la gran diversidad y número de interpretaciones que va recibiendo, resumidas por R. JOLIVET : « L'homme et la connaissance », en *Augustinus Magister*, III, pp. 169-192, con la discusión consiguiente.

34. On se tromperait en croyant qu'Augustin confond ici les deux ordres, car l'illumination de la vérité, comme celle même de la vertu morale, n'engage en rien l'ordre surnaturel (E. GILSON : « Introduction à l'étude... », p. 125). Cierto que el Doctor de la gracia no confunde el orden natural y el sobrenatural, pero los trata tan inseridos uno en el otro, que no es tan fácil percibir con precisión el verdadero límite sobre todo en el problema del conocimiento. Las interpretaciones lo demuestran.

35. Así al explicar el prólogo de San Juan en el *De peccatorum meritis et rem.*, escrito el 412, nos dice : « Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, tamquam dictum esset, illuminat omnem interiorem hominem, quia homo interior cum veraciter fit sapiens, nonnisi ab illo illuminatur qui est lumen verum : *aut si rationem ipsam, qua humana anima rationalis appellatur*, quae ratio adhuc velut quieta et quasi sopita, tamen insita et quodam modo inseminata in parvulis latet, *illuminationem voluit appellare*, tanquam interioris oculi creationem : non resistendum est, tunc eam fieri, cum anima creatur ; et non absurde hoc intelligi cum homo venit in mundum » (De pecc. mer. et rem., I, 25, 38 ; PL 44, 130-131). — V. WARNACH O.S.B. : « Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus », en *Augustinus Magister*, I, pp. 429-450, admitiendo en el iluminismo agustiniano el acto vital del entendimiento para la adquisición de las ideas (p. 437, nota 2 ; p. 447 « Ist auch die Erleuchtung in erster Linie Gottes Werk in der Tiefe der Seele, so verhält sich doch der Mensch dabei nicht rein passiv »), sin embargo para él esta teoría contituye una verdadera inspiración o locución divina interior : « Wenn es sich erwiesen hat, dass die augustinische Illuminationslehre zugleich eine Inspirationslehre darstellt, so mag dies als eine Komplizierung erscheinen ; aber allein von da aus lässt sich das « Geheimnis » der Erleuchtung (cfr. Epist. 159, 2) erhellen und tiefer erfassen. Nur durch die Zusammenschau der beiden Momente, der erleuchtenden Einstrahlung des ewigen Wahrheitslichtes und des worthaft formenden Einsprechens Gottes, die beide in der « immanenten Transzendenz » des Geistes-der eingentlichen Heimat des Denkers Augustinus- eins sind, können wir in etwa seine erhabende Intuition vom Bild des dreifaltigen Gottes in der Menschenseele nachvollziehen » (p. 449). Por eso, atendiendo a esta teoría y a las ya

Aun cuando algunos autores nieguen el valor filosófico a este iluminismo agustiniano como teoría para explicar el origen de nuestras ideas, todos admiten sin embargo su valor teológico, que es el que aquí nos interesa más directamente. En este sentido se trata indiscutiblemente de una realidad sobrenatural y no de una simple metáfora. El Verbo, Sabiduría del Padre, tiene su sede en el alma del justo y la ilumina con la luz de la fe, verdadera sabiduría que nos hace percibir el sentido de las cosas y su valor en relación con lo eterno, y que, siendo una virtud infusa, disipa hasta las mismas tinieblas en la adormecida razón de los párvulos bautizados[36]. Para San Agustín resulta sumamente consoladora esta

---

conocidas de Gilson, Boyer, Cayré etc., no es extraño que M. ALLERS ponga en duda el valor filosófico de esta teoría agustiniana, y sólo le conceda valor en el campo teológico : « Il n'est pas question ici de la vision des vérités surnaturelles. En ce qui regarde celles-ci, la théorie de l'illumination peut être retenue ; elle n'est en tout cas qu'une métaphore, ainsi que toute autre explication de l'œuvre de la grâce... Ce n'est pas déroger à la grandeur de saint Augustin que de trouver inacceptable ce chapitre de sa doctrine » (M. ALLERS : « Illumination et vérités éternelles », en *Augustinus Magister*, I, pp. 477-490 ; la cita en la p. 490). Cfr. R. JOLIVET : « L'homme et la connaissance », en *Augustinus Magister*, III, p. 185.

No parece muy lógico ese prescindir sin más del platonismo de la terminología agustiniana, según hacen muchos autores, precisamente en la cuestión del conocimiento, teniendo Agustín conciencia cierta de cristianizar la teoría neoplatónica de las Ideas existentes fuera de Dios, las cuales para él se identifican con la misma mente divina (De div. quaest. 83, q. 46, PL 40, 30-31). Además identifica muchas veces en el orden del conocimiento racional esa luz con el Verbo, Sabiduría del Padre, luz de luz, que alumbra también las mentes de los impíos, aunque estos no lo conozcan (v. g. De Trin., IV, 20, 28 ; PL 42, 907-908 ; In Ioan. Tr., passim). Por eso, dado que la teoría de la participación contiene en sí el concepto de causalidad eficiente y ejemplar a la vez, muy bien podría entenderse esa *lux sui generis* como una presencia ejemplarística del Verbo ; pues conociendo con la verdad, conocemos en cierto modo con el Verbo, Verdad ejemplar, de la que todas las demás son participaciones ; y al mismo tiempo, presencia de causalidad eficiente, en cuanto que al Verbo, presente como toda la Sma Trinidad, se le atribuye por apropiación la producción de nuestro entendimiento, con la facultad de conocer la verdad, por lo mismo que nuestro entendimiento es la imagen del Verbo, como la voluntad lo es del Espíritu Santo. En este sentido aparecería de lleno la profundidad de la interpretación de Santo Tomás. Sería un caso análogo a lo que sucede con la voluntad en el orden de la gracia. El Espíritu Santo, causa ejemplar y sólo por apropiación causa eficiente de nuestra caridad, viene muchas veces aparentemente identificado por Agustín con nuestra caridad participada, la cual sin embargo, en virtud de la teoría de la participación, se distingue ya del Espíritu Santo como el efecto de la causa o como la imagen de su ejemplar. Ya Santo Tomás encuentra la causa del error de Pedro Lombardo (que identificaba al Espíritu Santo con nuestra caridad) en no haber tenido en cuenta el platonismo de la terminología agustiniana (II-II, q. 23, a. 2, ad 1). En el orden de la gracia ama nuestra voluntad elevada por la virtud de la caridad ; en el orden de la naturaleza entiende nuestro entendimiento, imagen del Verbo, con su virtud intelectiva participada de la Verdad Suma, y en el orden de la gracia cree nuestro entendimiento elevado por la virtud de la fe. Son siempre acciones vitales nuestras, que tienen en el Dios Trino, en órdenes diversos, el ejemplar y el origen. De este modo el iluminismo agustiniano no entraría a formar parte de un verdadero proceso psicológico para explicar el origen de la ideas.

Desde luego es un problema muy oscuro, y cada vez más, por la cantidad de interpretaciones diversas que van saliendo sin cesar.

36. Verumtamen etiam ipse, quamvis iam creatus oculus, necesse est in tenebris maneat, si non credat in eum qui dixit : *Ego lux in saeculum veni, ut omnis qui credit in me non maneat in tenebris*. Quod per Sacramentum Baptismatis in parvulis fieri non dubitat mater Ecclesia, quae cor et os maternum eis praestat, ut sacris mysteriis imbuantur ; quia nondum possunt

prerrogativa de los justos de ser sede o asiento de la sabiduría de Dios : « Los cielos son su sede santa (Salmo 46). ¿ Quieres tú ser también su sede ? No creas que no puedes serlo : prepárale un lugar en tu corazón ; él viene y pone en tí su sede con agrado. El es ciertamente Virtud y Sabiduría de Dios (1 Cor. 1, 24). Y ¿ qué dice la Escritura de la misma Sabiduría ? El alma del justo es sede de la sabiduría (Sap. 7). Si pues el alma del justo es sede de la Sabiduría, sea justa tu alma y será sede real de la sabiduría » (In Ps. 46, 10). En estas palabras se refiere San Agustín a la presencia especial de inhabitación, cuando dice : « Si quieres, eres sede de Dios. ¿ O acaso te atreverás a negar que Cristo es Dios ? No, me respondes. ¿ Concedes además que Cristo es virtud y sabiduría de Dios ? Lo concedo, dices. Pues escucha : *El alma del justo es sede de la sabiduría* (Sap. 7). Y ¿ en dónde tiene Dios su sede, sino en donde habita ? Y ¿ en dónde habita, sino en su templo ? *Santo es el templo de Dios, que sois vosotros* (1 Cor. 3, 17) »[37].

El Verbo Eterno es la luz que nos ilumina como un maestro interior, cuandoestamos libres de pecado ; en cambio, aunque está también en el pecador, como Dios omnipresente que le da el ser y todo cuanto tiene, luce en él como entre tinieblas ; los pecados apartan al hombre de aquella región de la verdad inconmutable[38]. En el corazón de los justos tiene su dulce morada y en él ejerce su magisterio el Verbo que se encarnó para ser además ejemplar viviente de sus seguidores :

> « Que él mismo os hable interiormente, ya que no hay en el interior hombre alguno ; porque, aunque alguien estuviere a tu lado, nadie está en tu corazón. Sin embargo, ¡ que haya siempre alguien en tu corazón ! ¡ Que esté Cristo en tu corazón ! Que esté allí también su

---

corde proprio credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem (Rom. 10, 10). Nec ideo tamen eos quisquam fidelium fideles appellari cunctatur, quod a credendo utique nomen est ; quamvis hoc non ipsi, sed alii pro eis inter sacramenta responderint » (De pecc. mer. et rem., I, 25, 38 ; PL 44, 130-131). — Sermo 63, 1 ; PL 38, 424. — Sermo 81, 8 ; PL 38, 504. — Sermo 361, 7, 7 ; PL 38, 1602. — In Ps. 34, sermo 1, 3 ; PL 36, 324. — In Ps. 45, 5 ; PL 36, 517. — In Ps. 90, sermo 2, 11 ; PL 37, 1169. — In Ps. 120, 7 ; PL 37, 1611.

37. In Ps. 46, 10 ; PL 36, 529-530. — In Ps. 96, 5 ; PL 37, 1240. — In Ps. 98, 3 ; PL 37, 1259. — In Ioan. tr. 35, 4 ; PL 35, 1659. — Sermo 53, 7, 7 ; PL 38, 367.

38. Hic ergo Deus, Verbum Dei per quem facta sunt omnia, Filius Dei est, incommutabiliter manens, ubique praesens, nullo clausus loco, nec partiliter per cuncta diffusus, tanquam minorem partem habeat in minori loco, et in maiori maiorem, sed ubique totus, atque ita non absens etiam mentibus impiorum, quamvis eum non videant, sicut nec ista lux videtur oculis praesentata caecorum. Lucet ergo et in tenebris talibus, quales Apostolus significat ubi dicit, *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino* (Ephes. 5, 8) : sed eam tales tenebrae non comprehenderunt (Ep. 140, 3, 6 ; PL 33, 540). — Ego, inquit, lux in saeculum veni, ut omnis qui crediderit in me, non maneat in tenebris (Io. 12, 46). Hoc dicto quid ostendit, nisi in tenebris esse omnis qui non credit in eum, et credendo efficere ne maneat in tenebris ? *Has tenebras quid nisi peccata intelligimus* ? Sed quodlibet aliud intelligantur hae tenebrae, profecto qui non credit in Christum, manebit in eis : et utique *poenales* sunt, non quasi nocturnae ad quietem animantium necessariae (De pecc. mer. et rem., I, 24, 35 ; PL 44, 130). — De Gen. ad litt., XX, 31, 59 ; PL 34, 479-480. — De Trin., IV, 20, 28 ; PL 42, 907-908.

unción, para que tu corazón no quede en la soledad y sin las fuentes por las cuales es regado. El maestro interior es quien enseña, Cristo enseña, su inspiración enseña. En donde no está su inspiración, en vano suenan externamente las palabras »[39].

Nuestro Santo Doctor nos advierte en el libro VI del *De Trinitate* que la sabiduría, la *sapientia*, no es una propiedad personal del Hijo, sino una apropiación, la cual tiene su fundamento en que el Hijo, Sabiduría de Dios, es nuestro ejemplar ; y debemos seguirlo, si queremos vivir sabiamente[40]. « *Todo el que haya aprendido de mi Padre, viene a mí* (J. 6, 45). Muy lejos de los sentidos está la escuela en la que se oye al Padre que enseña para hacer llegar hasta el Hijo. Allí está tembién el Hijo, porque es el Verbo del Padre por el cual enseña ; y no obra en el oido de la carne, sino en el del corazón. Allí está también el Espíritu del Padre y del Hijo ; y no deja él de enseñar, ni enseña por separado : pues ya sabemos que son inseparables las obras de la Trinidad »[41].

Esta actividad iluminativa de la santísima Trinidad en los justos adquiere un grande relieve en los escritos del Obispo de Hipona que, fiel seguidor del apóstol San Juan, la atribuye al Verbo Encarnado, Sabiduría del Padre, huésped de nuestro corazón por la fe, camino, verdad, vida y luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. En cambio los filósofos gentiles, por faltarles este Mediador, cayeron en varios errores acerca de Dios y llegaron a adorar a las criaturas y a los ídolos[42].

* * *

b) *El Espíritu Santo difunde la caridad y los dones en sus templos vivos*

Cuando San Agustín escribe acerca del Espíritu Santo, parece como si su pluma se moviera más que nunca impulsada por el fuego de la inspi-

---

39. In Ep. Ioan. ad Parthos tr. 3, 13 ; PL 35, 2004. — In Ioan. tr. 20, 3 ; PL 35, 1557. — In Ps. 85, 15 ; PL 37, 1092. — In Ps. 4, 8 ; PL 36, 82. — In Ps. 84, 8 ; PL 37, 1073. — In Ps. 103, ser. 4, 6 ; PL 37, 1382. — Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam : ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi (De Trin., XIII, 19, 24 ; PL 42, 1034). — Cfr. M. COMEAU : « St. Augustin exégète du IVe Évangile », 2e éd., Paris, 1930, c. 9, pp. 303-317. P. MUÑOZ VEGA S.J. : « Introducción a la síntesis de San Agustín », Roma, 1945, cc. 5-7, pp. 79-133.

40. Klar ist nach den bisherigen Ausführungen, dass *sapientia kein Eigenname* des Sohnes sein kann. Der Grund, warum sie ihm in besonderer Weise beigelegt wird, liegt darin dass der Sohn, die Weisheit Gottes, unser Vorbild ist, dem wir folgen müssen, wenn wir selberweise leben wollen (M. SCHMAUS : « Die psychologische Trinitätslehre... », I Absch., p. 347).

41. De praedest. sanctorum, 8, 13 ; PL 44, 970. — In Ioan. tr. 104, 1 ; PL 35, 1902.

42. De Trin., XIII, 19, 24 ; PL 42, 1034. Con mucha razón dice Marie COMEAU en su libro acerca de los *Tractatus in Ioannem*, que « de tous les noms du Christ, Lumière est celui qu'Augustin a célébré avec les accents les plus sublimes et les plus touchants » (St. Augustin exégète du IVe Évangile », p. 308).

ración. No en vano su efigie más característica aparece mostrándonos un corazón ardiente en la mano, lanzando llamaradas de amor, cuyo ejemplar divino en la santísima Trinidad es el Espíritu Santo, amor mutuo del Padre y del Hijo, don inefable que a su vez nos es dado a nosotros difundiendo la caridad en nuestros corazones (Rom. 5, 5). Nuestro Santo repite sin cesar estas palabras del Apóstol[43], hasta tal punto que a veces emplea ciertas expresiones de sabor platónico, en las que a primera vista parece identificar nuestra caridad con la tercera Persona Divina, según la interpretación errónea de Pedro Lombardo y Peteau[44].

La caridad es para San Agustín el don más preciado que recibimos del Espíritu Santo ; don que lleva consigo todos los demás dones, por el cual habita asimismo en nosotros toda la Trinidad santísima, « per quam nos tota inhabitat Trinitas »[45]. Nuestra perfección, — el Santo dice a veces simplemente nuestra justicia —, no reconoce otra medida que el mayor o menor grado de esta sublime virtud[46]. Y él encuentra la mejor apología de la caridad en las palabras del apóstol San Juan, cuando dice : *Dios es caridad*, Deus caritas est (1 J., 4, 8) « pues de tal modo sobresale entre los dones de Dios, que ha merecido ser llamada Dios »[47].

El ejemplar divino, y al mismo tiempo la causa eficiente por apropiación de nuestra caridad es el Espíritu Santo, amor mutuo e inefable del Padre y del Hijo. Teniendo presente *la teoría agustiniana de la participación*, que contiene en sí la causalidad eficiente y ejemplar a la vez, pueden entenderse sin peligro alguno frases como ésta : « El que ama, tiene el Espíritu Santo, y teniéndole va mereciendo tenerle con más abundancia, y teniéndole con más abundancia ama también más »[48] ; o aquel otro llamamiento que el Santo se hace a sí mismo y a sus fieles : « Amemos a Dios con Dios mismo, Amemus Deum de Deo »[49]. Habla, como es lógico, de nuestra caridad participada, medida de nuestra perfección, y pone las propiedades de ésta en la Persona Divina de donde procede ; pero en realidad se distinguen como la causa y el efecto, como el ejemplar y la imagen del mismo.

---

43. A.-M. la Bonnardière : « Le verset paulinien Rom. 5, 5 dans l'œuvre de Saint Augustin », en *Augustinus Magister*, Congrès Intern. Augustinien, Paris, 1954, II, pp. 657-665. — F. Cavallera S.J. : « La doctrine de St. Augustin sur l'Esprit Saint », en *Recherch. de Théol. anc. et méd.* 3 (1931), p. 19.

44. Cfr. A. Turrado : « El platonismo de San Agustín y su doctrina acerca de la inhabitación del Espíritu Santo », en *Augustiniana* 5 (1955), pp. 471-477.

45. De Trin., XV, 18, 32 ; PL 42, 1082-1083. — Sermo 23, 8 ; PL 38, 158. — Sermo 156, 15, 16 ; PL 38, 858.

46. Caritas inchoata, inchoata iustitia est ; caritas provecta, provecta iustitia est ; caritas magna, magna iustitia est ; caritas perfecta, perfecta iustitia est (De natura et gratia, 70, 84 ; PL 44, 290). Cfr. C. Boyer : « Augustin (Saint) », en *Dictionnaire de Spiritualité*, I, 1106. — G. Combés : « La Charité d'après Saint Augustin », Paris, 1934.

47. Sermo 156, 5, 5 ; PL 38, 852-853. — Ep. 188, 1, 3 ; PL 33, 849.

48. In Ioan. tr. 74, 2 ; PL 35, 1827. — In Ps. 118, ser. 27, 4 ; PL 37, 1581.

49. Sermo 34, 2, 3 ; PL 38, 210.

También los dones, que el Espíritu Santo otorga a los justos sus templos vivos, adquieren un puesto privilegiado en la obra agustiniana, sobre todo al exponer los siete dones de que nos habla el profeta Isaías (11, 2-3). Esta doctrina, objeto ya de algunos estudios recientes, viene a constituir un verdadero tradato de espiritualidad, esparcido en gran parte de sus escritos[50]. De un modo especial el don de sabiduría, *sapientia*, que tanto realismo parece tener a veces para San Agustín, es la cumbre de la perfección cristiana, y nos la propone como la última etapa de una ascensión gradual hacia la contemplación de la verdad, que pacifica a todo el hombre, conformando enteramente su voluntad con la voluntad divina y dándole de este modo la semejanza con el Dios pacífico[51]. El P. F. Cayré nos define la *sapientia* agustiniana como « una alta conformidad interior del alma con Dios que vive en ella por la gracia y por la caridad »[52]. En un paso poco conocido nos ofrece San Agustín como en compendio toda esta actividad atribuida al Espíritu Santo inhabitante, escribiendo a Sixto Romano, -más tarde Papa-, en contra de los pelagianos. Después de hacer notar que los dones y las operaciones de la santísima Trinidad son inseparables[53], atribuye al Espíritu Santo toda la obra de nuestra justificación y de nuestra vida espiritual, interpretando a veces a su modo el texto sagrado :

> « Así como nadie sabe, ni entiende rectamente, ni sobresale rectamente en el consejo y en la fortaleza ; así como nadie es sabiamente piadoso, ni piadosamente sabio, ni teme a Dios con un temor casto, si no recibiere el Espíritu de sabiduría y de entendimiento, de consejo y de fortaleza, de ciencia, de piedad y de temor de Dios (Is. 11, 2-3) ; y así como nadie posee la verdadera virtud, la caridad sincera o la continencia religiosa si no es por el Espíritu de virtud, de caridad y de continencia (2 Tim. 1, 7) ; del mismo modo nadie tendrá la verdadera fe sin el Espíritu de fe (2 Cor. 4, 13), ni hará

---

50. Cfr. C. VAN LIERDE O.S.A. : « Doctrina Sancti Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae XI, 2-3 », Würzburg, 1935. — R. GARRIGOU-LAGRANGE O.P. : « Les dons du Saint Esprit chez saint Augustin », en *La vie spirituelle* 24 (1930), 95-111. — F. CAYRÉ A.A. : « La contemplation augustinienne », 2 éd., Paris 1954, sobre todo en cuanto al don de sabiduría, p. 57 ss. ; — A. GARDEIL O.P. : « Les dons du Saint-Esprit », en *Dict. de Théol. Cathol.*, col. 1754-1764.

51. Postremo est septima ipsa sapientia id est contemplatio veritatis pacificans totum hominem (De serm. Dni. in monte, I, 3 ; PL 34, 1234). — In pace perfectio est, ubi nihil repugnat ; et ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil resistit Deo, et utique filii similitudinem patris habere debent (Ib., I, 2, 9 ; PL 34, 1233). — Nos autem ascendentes incipimus a timore, perficimur in sapientia (Sermo 248, 5, 4 ; PL 38, 1161). Cfr. C. VAN LIERDE, o. c., p. 76-81 ; F. CAYRÉ, o. c. lo expone con gran amplitud.

52. La sagesse augustinienne est une haute conformité intérieure de l'âme au Dieu qui vit en elle par la grâce et la charité (F. CAYRÉ : « La contemplation augustinienne », 2e éd., p. 266). — K. FORSTER : « Metaphisische und heilsgeschichtliche Betrachtungsweise in Augustins Weisheitsbegriff. Zur Methode nach « De civitate Dei », en *Augustinus Magister*, Congrès Intern. August., Paris 1954, Actes, III, pp. 381-389.

53. Ep. 194, 3, 12 ; PL 33, 879.

oración fructuosa sin el Espíritu de oración (Rom. 8, 26). Pero esto no quiere decir que haya tántos espíritus, puesto que uno y el mismo Espíritu obra todas estas cosas, repartiendo sus propios dones a cada uno según su beneplácito (1 Cor. 12, 11), y el Espíritu sopla donde le place (J. 3, 8). Una cosa es cierta, y es que ayuda de muy diverso modo antes y despues de habitar : pues antes de habitar, ayuda para que sean fieles, y después de habitar, ayuda a los que ya lo son »[54].

En casi todas sus obras, sobre todo en los escritos antipelagianos, viene repetida inumerables veces otra característica de estas gracias atribuidas al Espíritu Santo. Es el don de una suavidad especial, de un verdadero deleite que hace dulce y suave el cumplimiento de la ley. « La voluntad humana, dice el Santo, de tal modo recibe la ayuda divina para obrar justamente, *ad faciendam iustitiam*, que además de haber sido creado el hombre con el libre albedrío de la voluntad y de recibir la doctrina en la que se le manda cómo debe vivir, recibe también al Espíritu Santo, que le infunde en el alma la delectación y el amor de aquel bien sumo e inconmutable, que es Dios, aun ahora en esta vida, cuando caminamos hacia él por la fe, no por la visión inmediata (2 Cor. 5, 7) : para que con este don gratuito, que le ha sido dado como en prenda, arda en deseos de unirse al Creador y anhele ardientemente acercarse a participar de aquella verdadera luz ; para ser agraciado por aquél de quien ha recibido el mismo ser. Pues, si se desconoce el camino de la verdad, nuestro libre albedrío no sirve más que para pecar ; y cuando se comienza a conocer la ley y la meta a la cual debemos aspirar, ni se obra, ni se las acepta, ni se vive bien, si no nos deleitan, ni las amamos. Pero para amarlas, viene derramada en nuestros corazones la caridad de Dios, no por el libre albedrío que procede de nosotros, sino por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom. 5, 5) »[55].

Es admirable la plenitud de sentido que adquiere para San Agustín la presencia del Espíritu Santo en el justo. Este es su verdadero templo en cuerpo y alma, y no es posible que el templo de Dios sea destinado a la destrucción perpetua. El cuerpo sufrirá ciertamente la muerte, castigo del pecado de origen, pero despues recibirá la inmortalidad por ser templo del Espíritude Dios, según nos enseña el Apóstol (Rom. 8, 9-11). La vida del alma justa se trasmite al cuerpo muerto por el pecado para vivifi-

---

54. Ep. 194, 4, 18 ; PL 33, 880.

55. De spiritu et litt., 3, 5 ; PL 44, 203. — Ib. 16, 28 ; PL 44, 218. — Ib. 21, 36 ; PL 44, 222. — Ib. 25, 42 ; PL 44, 226. — Contra duas ep. pelag., IV, 5, 11 ; PL 44, 617. — Quaest. in Heptat., II, q. LV ; PL 34, 614-615. — In Ps. 118, ser. 22, 6 ; PL 37, 1565 : « quoniam tu legem posuisti mihi (v. 102)... Tu interior intimis meis, tu intus in corde legem posuisti mihi spiritu tuo, tamquam digito tuo ; ut eam non tamquam servus sine amore metuerem, sed casto timore ut filius diligerem, et dilectione casta timerem ». — In Ps. 118, ser. 11, 1 PL 37, 1528. — In Ps. 118, ser. 10, 6 ; PL 37, 1527.

carlo y hacerlo participante de la verdadera inmortalidad[56], en donde ya no estaremos sujetos al pecado, sino que cantaremos por siempre las alabanzas de Dios:

> « Ideo vivificabit et mortalia corpora propter inhabitantem Spiritum eius in nobis. O felix illic Alleluia! o secura! o sine adversario! ubi nemo erit inimicus, nemo perit amicus. Ibi laudes Deo, et hic laudes Deo: sed hic a sollicitis, ibi a securis; hic a morituris, ibi a semper victuris; hic in spe, ibi in re; hic in via, illic in patria »[57].

El Espíritu Santo, que santifica a todos los fieles piadosos que creen en Cristo para hacerlos ciudadanos de la gran Ciudad de Dios, inunda además a los predicadores del evangelio como las olas impetuosas de un rio, llenándolos de celo apostólico. Por eso dice San Agustín que del vientre de Paulo, de Pedro, de Juan y de los demás apóstoles y evangelistas salían rios de agua viva, que alegraban la Ciudad de Dios, contra la cual se estrellaban sus enemigos, los herejes, lanzados contra ella como las olas de un mar turbado o como la lava de un volcán en erupción[58].

De este esquema puede deducirse la riqueza de la doctrina agustiniana acerca de la presencia dinámica de la santísima Trinidad inhabitante en el justo. Sin embargo conviene echar una mirada de conjunto para comprender el modo cómo se realiza todo este organismo sobrenatural. Otro principio filosófico-dogmático, fundado en la inmutabilidad de Dios, servirá a Agustín para evitar equívocos o ideas demasiado mezquinas acerca de la actividad divina.

3. La presencia estática de la Sma Trinidad en el alma del justo

Tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia la presencia dinámica de Dios exige necesariamente la presencia estática o *por esencia*, puesto que la virtud operativa y todos los demás atributos de Dios se identifican realmente con la esencia divina[59]. Y así como todo cuanto es

---

56. Nec sic ut tantum ex mortuo vivum fiat, verum etiam ex mortali immortale (De pecc. mer. et rem., I, 6, 6; PL 44, 113).

57. Sermo 256, 3; PL 38, 1193. — Sermo 155, 14, 15; PL 38, 848-849. — De pecc. mer. et rem., I, 4, 4; PL 44, 111. — Ib. I, 7, 7; PL 44, 113. — Ib. III, 11, 20; PL 44, 197. — Contra duas ep. pelag., I, 11, 24; PL 44, 562. — Operis imp. contra Iul., VI, 7; PL 45, 1512. — Confess., XIII, 14, 15; PL 32, 851. — De vera relig. 12, 25; PL 34, 133. — De Gen. ad litt., VI, 22, 33; PL 34, 353. — De consensu Evang., III, 10, 20; PL 34, 1228. — De div. quaest. 83, 66, 7; PL 40, 66. — Contra Faustum manich., XXIV, 2; PL 42, 476. — Contra Secundinum manich., 10; PL 42, 587.

58. In Ps. 45, 8; PL 36, 519. — In Ps. 62, 8; PL 36, 753. — In Ps. 63, 15; PL 36, 768. — In Ps. 64, 14; PL 36, 783. — In Ps. 92, 7; PL 37, 1187-1188. — In Ps. 96, 7; PL 37, 1242. — In Ps. 97, 8; PL 37, 1257. — In Ps. 98, 2; PL 37, 1258. — De Civ. Dei, XVIII, 50; PL 41, 612. — In Ps. 7, 6; PL 36, 101. — In Ps. 8, 3; PL 36, 110. — In Ps. 9, 7; PL 36, 119. — In Ps. 30, enarrat. 2, ser. 3, 9; PL 36, 253. — In Ps. 32, enarrat. 2, ser. 2, 7-8; PL 36, 289-290.

59. De Trin., V, 10, 11; PL 42, 918.

recibe de Dios el ser, y no cesa de existir porque Dios con su virtud lo conserva[60], así también Dios está presente por esencia en todas partes, sin que lugar alguno lo contenga, « todo en el cielo, todo en la tierra y todo en el cielo y en la tierra, sin estar contenido por lugar alguno ; antes bien está en sí mismo *in seipso* en todas partes »[61]. En la epístola 187, que es un pequeño tratado acerca de la presencia de Dios, nos explica el Santo cómo se ha entender esta expresión *in seipso*, es decir : « que a Dios no le contienen las cosas en que está presente, como si no pudiera existir sin ellas »[62]. Es ésta una verdad llena de vida en la filosofía agustiniana, en íntima relación con la teología y con la espiritualidad, fundamento del teocentrismo total de su pensamiento, que le hará prorrumpir en diálogos amorosos con su Dios, por haber encontrado en lo más íntimo de su ser al que con tanto afán había buscado fuera : « Tu autem eras intimior intimo meo »[63].

Aunque San Agustín acude al dinamismo divino para poder concebir de algún modo la divina omnipresencia, sin embargo tiene siempre ante sus ojos la realidad inmutable de la esencia o substancia divina, *eius substantia qua Deus est*, presente en sí misma en todas partes, la cual está en todas las cosas más intrínsecamente a su ser que ellas mismas, y al mismo tiempo más extrínsecamente que todas ellas, porque está sobre todas las cosas[64]. En el orden de la gracia, que nosotros llamamos

---

60. De Gen. ad litt., IV, 12, 22-23 ; PL 34, 304-305. — Ep. 205, 3, 17 ; PL 33, 948.

61. Sed in solo coelo totus, et in sola terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus (Ep. 187, 4, 14 ; PL 33, 837). — In Ps. 34, ser. 2, 6 ; PL 36, 337. — In Ps. 113, ser. 1, 14 ; PL 37, 1480. — In Ps. 147, 22 ; PL 36, 1931. — In Ioan. tr. 31, 9 ; PL 35, 1640. — In Ioan. tr. 19, 11-13 ; PL 35, 1548-1550. — Sermo 47, 16, 30 ; PL 38, 315. — Sermo 53, 7, 7 ; PL 38, 367.

62. Quomodo enim ubique, si in seipso ? Ubique scilicet, quia nusquam est absens. In seipso autem, quia non continetur ab eis quibus est praesens, tamquam sine eis esse non possit (Ep. 187, 6, 18 ; PL 33, 838). — In Ps. 122, 4 ; PL 37, 1632.

63. Confess., III, 6, 11 ; PL 32, 688. — Tu interior intimis meis (In Ps. 118, ser. 22, 6 : PL 37, 1565).

64. Hablando de la obra conservadora y administradora de Dios respecto de las criaturas, dice : « Cum ergo tale aliquid Deus agit, non debemus opinari ejus substantiam qua Deus est, temporibus locisque mutabilem, aut per tempora et loca mobilem, sed in opera divinae providentiae ista cognoscere ; non in illo opere quo naturam creat, sed in illo quo intrinsecus creatas etiam extrinsecus administrat, cum sit ipse, nullo locorum vel intervallo vel spatio, incommutabili excellentique potentia et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia. Item nullo temporum vel intervallo vel spatio, incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipse est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia » (De Gen., VIII, 26, 48 ; PL 34, 391-392). Tal vez este texto pudiera cambiar la opinión de S. Grabowski : « There is no passage in his works (as far as I can ascertain) which would expressly deny or assert that the divine substance, essence, or nature as such is present in the universe. Bat from Augustine's copious and well developed theology on God it is evident that God is present to all things not only in the capacity of a creator, preserver, provider, mover, but also through His substance. And thus while the dynamic inbeing of God is explicitly and emphatically taught, the static omnipresence is implicitly contained in the theology and philosophy of his works » (S. Grabowski : « The All-present God. A Study in St. Augustine », New York, 1954, p. 174).

sobrenatural, se advierte la misma realidad en la doctrina agustiniana. Todo ese dinamismo divino, que produce la gran obra de nuestra renovación y perfección espírituales, exige asimismo la presencia estática de Dios que en este caso, por las características especiales, recibe el nombre de *inhabitación*. Omitimos en este lugar la polémica acerca del modo de realizarse esta presencia de inhabitación, puesto que nos referimos más bien a la vida espiritual[65]. Lo cierto es que Dios está en el hombre justificado como en su templo, y que esta gracia abre un abismo insondable entre los justos y los pecadores[66].

Todo ese dinamismo divino ha de ser definido a la luz de principios inquebrantables, que nos darán su verdadero sentido en el orden de la realidad. Para ello es absolutamente necesario atender a dos cosas : en primer lugar al Dios omnipresente *en sí mismo, in seipso*, y esto nos pondrá ante la vista su inmutabilidad y por lo tanto la realidad de su omnipresencia estática ; en segundo lugar se nos presenta la acción divina que, por identificarse en cuanto virtud con la misma esencia divina eterna e inmutable, solamente puede ser definida en sus efectos por la mutación real de la criatura. San Agustín nos lo repite muchas veces en sus obras con una precisión filosófica admirable, como en este paso del libro V del *De Trinitate*, en el que se refiere precisamente a la vida de la gracia :

---

65. Cfr. A. TURRADO : « La inhabitación de la Sma Trinidad en los justos según la doctrina de San Agustín », en *Augustinus Magister*, I, pp. 583-593. La presencia estática de la esencia divina « in seipso », en cuanto presencia esencial es siempre la misma, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, que se refieren más bien a las nuevas relaciones de la criatura con su Creador. Por eso la inhabitación, en cuanto presencia de la esencia divina, parece ser para San Agustín la misma omnipresencia ; la diferencia está en el *modo* nuevo de estar presente, que en su elemento real se ha de definir en función de la operación divina en el hombre en el orden sobrenatural ; y no nos cansaremos de repetir con San Agustín que esta operación divina ha de ser definida a su vez por el efecto o mutación real producida en la criatura. San Agustín no dice *praesentia inhabitationis*, sino *gratia inhabitationis* ; en cambio dice *divinitatis praesentia* tratando de la omnipresencia (Ep. 187, 5, 16 ; PL 33, 837-838). Por eso, y por otras razones compendiadas en el artículo antes citado, no nos parece muy precisa la interpretación de S. GRABOWSKI, que admite también en el orden sobrenatural la presencia dinámica y la presencia estática correspondientes a las del orden natural : « As in the order of nature, a distinction was made between the dynamic and static presences, so also in the order of grace there is a twofold consideration of the divine presence : first, an operative presence in man through grace inciting and aiding him in the production of meritorious deeds ; second, an abiding presence of God in the soul, a divine inhabitation corresponding in a manner to the static divine presence in the universe (y cita a E. J. Carney, The doctrine of St. Augustine on Sanctity, Washington, D. C. 1945, pp. 108 ff.). St. Augustine teaches that although God is everywhere « by the presence of the divinity » (per divinitatis praesentiam), He dwells only in certain individuals « by the grace of inhabitation » (per inhabitationis gratiam). Augustine likewise distinguishes between the operations of God in the supernatural order and His inhabitation belonging to the same order (S. GRABOWSKI : « The All-Present God. A Study in St. Augustine », New York, 1954, pp. 179-180). Volveremos a tocar este tema al hablar de la imagen de Dios en el hombre.

66. Cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat... (1 Cor. 3, 16). Unde fatendum est ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per habitationis gratiam (Ep. 187, 5, 16 ; PL 33, 837-838).

« Dios comienza a ser nuestro Padre, cuando somos regenerados por su gracia, porque nos dió la potestad de ser hechos hijos de Dios (J. 1, 12). Por consiguiente es nuestra sustancia la que viene mejorada cuando somos hechos sus hijos : y simultáneamente comienza él a ser nuestro padre, pero sin mutación alguna de su sustancia. Luego cuando comienza a decirse de Dios alguna cosa que antes no se decía, es manifiesto que se dice *por relación :* pero no como si fuera un accidente que se añade a Dios, sino sólo como accidente de aquello en relación con lo cual comienza a decirse de Dios alguna cosa. Y si el justo comienza a ser amigo de Dios, él mismo es quien se cambia ; pero lejos de nosotros el pensar que Dios comienza a amar a alguno, como con un amor nuevo que antes no existía en aquél para quien las cosas pretéritas no han pasado y las futuras fueron ya realizadas. Por eso amó a todos sus santos antes de la constitución del mundo y los predestinó : pero cuando se convierten y le encuentran, dícese que comienzan entonces a ser amados por él, para hablar de manera que se pueda entender lo que se dice por comparación con los afectos humanos. Así también cuando se dice que Dios está airado con los malos y que es pacífico para con los buenos, ellos son los que cambian y no él ; del mismo modo que la luz es molesta para los ojos enfermos y agradable para los sanos, y esto por mutación de los ojos, no de la luz misma » (De Trin., V, 16, 17 ; PL 42, 923-924).

Todo nos lleva a considerar esa presencia de la santísima Trinidad en los justos bajo un aspecto eminentemente espiritual. Bajo la acción de la gracia va construyéndose su templo vivo con una serie riquísima de efectos, los cuales exigen a su vez del adulto una actividad espiritual muy intensa. En este punto se relacionan íntimamente en San Agustín el dogma, la filosofía, la moral y la espiritualidad más elevada. Las discusiones, que nacen muchas veces de vivisecciones metódicas en donde no parecen posibles, hacen perder el encanto de la espontaneidad agustiniana en las efusiones de su corazón, guiado siempre por la luz de la fe y de la inteligencia. Eso de explicar toda acción divina en la criatura por la mutación en ésta originada, nos parece que no tiene nada que ver con el problema místico de si se da en San Agustín la contemplación infusa o sólo la adquirida ; es un problema que por este capítulo permanece abierto a ambas soluciones, con tal de salvar la inmutabilidad de Dios tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia, sin negar al mismo tiempo esa intensa actividad vital del adulto justificado[67].

---

67. La polémica acerca del *misticismo* de San Agustín puede verse en F. CAYRÉ : « La contemplation augustinienne », 2e éd., Paris 1954, p. 10 ss. ; bibliografía pp. 26-29 ; M. A. MANDOUZE : « Où en est la question de la mystique augustinienne », en *Augustinus Magister*, III, pp. 103-163 ; es un estudio muy interesante, fruto de investigaciones precedentes. La discusión misma (Ib. pp. 163-168), a pesar de las divergencias, es una gran lección para darse cuenta de la necesidad absoluta de ponerse de acuerdo,-y esto no será posible fácilmente-, acerca del punto de partida de la polémica, es decir, el concepto de mística. Sin embargo, es una pena que algunos se empeñen en reducir demasiado a mera filosofía lo que para San Agustín está

Veremos despuès algunos aspectos de esa espiritualidad trinitaria, considerando los efectos principales producidos por el Dios inhabitante en los justos, y la actividad que estos deben desarrollar, bajo el influjo de la gracia, para no perder la vida sobrenatural y para acrecentarla sin cesar hasta el día de la victoria final.

(continuarà)

Argimiro TURRADO, OESA,
Rome.

---

tan lleno de vida sobrenatural, de íntimo contacto intelectual y afectivo con el Dador de la gracia, fundado en las verdades de la fe y en las virtudes infusas, junto con los dones en los adultos, que renuevan al hombre con una vida nueva. Es muy difícil desprenderse de las diferencias de escuela acerca de la contemplación adquirida o infusa, aunque no se las debiera trasladar a los escritos de los Santos Padres.

NOTE

UN PASSAGE DU *TRACTATUS IN IOANNEM* 44,2

Le Père TAILLEZ[1] et M. l'abbé JOURJON[2] ont attiré l'attention des lecteurs de saint Augustin sur un passage du *Tractatus in Ioannem* 44, 2 que le bréviaire romain donne à lire « sous une forme qui le défigure complètement » ; curieuse bévue dont il n'y a pas à incriminer les ordonnateurs du bréviaire, constate très justement M. Jourjon, puisque ceux-ci n'ont fait que reproduire le texte des éditeurs anciens où elle se trouve. De fait, dans toutes les éditions antérieures[3] à celle de Gaume (1836-1839), y compris celle des Mauristes, nous trouvons le passage sous la forme suivante :

> Interroga hominem : Christianus es ? Respondet tibi : non sum. Si paganus es aut Iudaeus ? Si autem dixerit : non sum, adhuc quaeris ab eo : Catechumenus an fidelis ?

Ce texte fautif laisse à penser que les éditeurs ignoraient le sens donné par saint Augustin aux mots *christianus* et *fidelis : christianus* désignant à la fois les catéchumènes et les baptisés, *fidelis* s'appliquant aux seuls baptisés[4]. Gaume, suivi par Migne, a donc fourni pour la première fois le seul texte acceptable :

> Interroga hominem : Christianus es ? Respondet tibi non sum si paganus est aut Iudaeus. Si autem dixerit : sum, adhuc quaeris ab eo : Catechumenus an fidelis ?

Un petit problème se posait alors aux curieux : quel critère avait déterminé Gaume à corriger le texte ? M. Jourjon, sans prendre position, suggérait deux possibilités : « Gaume a fait la correction d'autorité ou sur vue des manuscrits »[5]. Mais, comme un nouvel examen des manuscrits de la part de Gaume me paraissait improbable dans le cas, vu que cet éditeur, dans le *Syllabus codicum*... à la fin de son édition des *Tractatus*, ne signalait aucun manuscrit pour justifier la leçon adoptée, ce qu'il a habituellement soin de faire, j'y ai personnellement vu une correction faite à partir de l'étude comparée des textes augustiniens où se retrouvent ces mots *christianus* et *fidelis*[6]. La véritable explication n'était pas encore là.

---

1. F. TAILLIEZ, *Perles et coquilles liturgiques. Textes précieux ou abîmés du bréviaire*, dans *Ephemerides liturgicae*, 65, 1951, 38-48. — Cf. Compte rendu dans *Rev. des Etudes aug.* 1958, 52.
2. M. JOURJON, *Minuties augustiniennes. Christianus-Fidelis*, dans *Vigiliae Christianae*, 9, 1955, 252-253.
3. Dans les douze éditions antérieures à 1837, date du t. 3, pars 2, de l'éd. de Gaume, que j'ai pu personnellement consulter, à commencer par une édition de 1495 (Basileae, Joh. de Amerbach, d'après Hain ; Nurenbergae, A. Koburger, suivant d'autres), et les éditions princeps de Bâle (1506), Lyon (1561), Anvers (1577), on retrouve la leçon fautive.
4. Voir les textes d'Augustin signalés par M. JOURJON dans son article, et ceux donnés en complément dans mon compte rendu de cet article, dans *Bulletin augustinien pour* 1955, n. 131 (*Revue des Etudes Augustiniennes*, 4, 1958, 41-42.
5. *Supra* note 2.
6. *Supra* note 4.

A M. Jourjon tout d'abord, comme suite à son article, puis à moi-même après le compte rendu de cet article, le savant Dom Dekkers a eu l'amabilité de communiquer la source probable de la correction. « A la toute dernière page non numérotée du tome 4 publié en 1681 (et non dans la réimpression de 1691), les Mauristes ont inséré ces deux lignes : *Erratum in Tom.* 3. *parte* 2. page 590. lin. 14. *ita ex nonnullis Mss. corrigendum :* Respondet tibi, Non sum, si paganus est aut Iudaeus. Si autem dixerit, Sum : adhuc quaeris ab eo etc. Les savants bénédictins eux-mêmes n'avaient donc pas tardé à s'apercevoir que le passage du *Tractatus* 44, 2, publié au t. 3, en 1680, devait être corrigé. Gaume n'aurait fait qu'introduire, dans son édition des *Tractatus*, l'*erratum* des Mauristes. » Pour être plus précis il faut dire que Gaume n'a pas à proprement parlé pris cette correction dans l'édition des Mauristes mais dans une réimpression de cette édition parue à Anvers en 1700[7], où elle se trouve signalée parmi les *errata* à la fin du tome 3, 1re partie, col. 618, et chose curieuse, sans qu'il en fût tenu compte au tome 3, 2e partie pour l'édition du *Tractatus* 44, où l'on retrouve (col. 428) notre texte sous sa forme fautive.

La consultation de l'édition des Mauristes nous avait déjà révélé semblable anomalie. On n'est pas peu surpris en effet de constater que la réédition du tome 3 en 1690, (1re édition en 1680), reproduit le texte sans tenir compte de l'*erratum* indiqué par les mêmes éditeurs neuf ans plus tôt, bien plus cet *erratum* que l'on trouvait à la fin du tome 4, publié en 1681, n'est pas reproduit dans la réimpression de 1691. Les Mauristes auraient-ils jugé insuffisamment fondée la correction proposée dès 1681 ? Une petite enquête sur douze manuscrits des *Tractatus* de la Bibliothèque Nationale m'a personnellement convaincu que cette correction n'avait pas été proposée au hasard. Six de ces manuscrits : Ms. 1961, f. 195v (ixe s.), Ms. 8912, f. 130v (xie s.), Ms. 1964, f. 105v (xiie s.), Ms. 1963, f. 171 (xiie-xiiie s.), Ms. 1965, f. 146 (xiie-xiiie s.), Ms. 1967, f. 116v (xiiie s.), ont la bonne leçon ; les six autres, appartenant à une tradition aussi ancienne : Ms. 1959, f. 148 (viiie-ixe s.), Ms. 12195, f. 24 (xe s.), Ms. 12196, f. 153 (xiie s.), Ms. 1962, f. 160 (xiie s.), Ms. 3329, f. 112v (xiiie s.), Ms. 1966, f. 88 (xive s.), ont la leçon fautive. Les Mauristes ne pouvaient avoir abandonné de leur propre gré une correction si bien justifiée. Le Père Dekkers qui cherchait de son côté une réponse à cette difficulté, me signala alors les pages très précieuses que Dom Rottmaner avait ajoutées aux savantes études de M. Kukula dans les *Sitzungberichte* de l'Académie de Vienne[8]. Rottmanner, qui avait constaté dès 1891 les avatars de notre texte, dit que l'absence de toute correction dans la seconde édition des Mauristes serait due au fait que, d'après Tassin, elle aurait été éditée à l'insu de Dom Blampin. L'imprimeur Muguet a donc tout simplement oublié l'*erratum* si bien caché à la fin du t. 4, lequel était à son tour réimprimé subrepticement un an plus tard.

Terminons l'histoire de cette « minutie augustinienne » sur sa survie de 1700 à nos jours. Rottmanner qui, le premier, avait mené cette enquête, dénonçait dans l'article cité supra, sept réimpressions du texte des Mauristes et deux traductions où se retrouve la faute classique : édit. Anvers, 1700-1703, les 4 éditions de Venise, de 1729 et suivantes, les éditions séparées des *Tractatus* : Salzbourg, 1787, et Inns-

7. A la fin du t. 3, pars altera, dans le *Syllabus codicum... necnon variantes lectiones*, col. LXIX, Gaume dit avoir consulté outre les mss, les éditions d'Erasme, de Lyon, de Venise, de Louvain et celle des Bénédictins « ... quas supra commemoravimus. Vid. Syllabum Codicum, pag. 1 ». Or à la page 1, il précise que cette édition des bénédictins est celle qui a été réimprimée à Anvers, en 1700. — A l'inverse des Mauristes qui donnèrent l'*erratum* en fin du t. 4 faisant suite au tome contenant les *Tractatus*, i.e. le t. 3, 2e partie, l'édition d'Anvers insère cet *erratum* à la fin du tome qui précède celui des *Tractatus*, i.e. au t. 3, 1re partie.

8. O. Rottmanner, *Bibliographische Nachträge zu Dr. Richard C. Kukulas Abhandlung : Die Mauriner Ausgabe des Augustinus*, dans *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie des Wissenschaften*, Wien, 1891, Abhandlung XIII, 12 S.

bruck, 1884, la traduction française de Ph. Goibaud Du Bois, 1700, et la traduction allemande de 1878. Dans le compte rendu de l'article de M. Joujon[9], j'avais signalé que malgré la correction introduite par Gaume dans son édition, on retrouvait l'ancienne lecture dans l'édition, avec traduction française, de Péronne, parue chez L. Vivès, à Paris, en 1872, et dans l'éd. Hurter, 1884. Il faut y ajouter l'édition de Caillau, Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum, t. 103, Paris, 1842 (t. XV, des œuvres de saint Augustin), p. 485 ; une traduction espagnole publiée en 1948, Ediciones Aspas, Madrid : *San Agustín, El Evangelio de San Juan*, volumen IV, p. 107 ; et enfin le volume 165 de la « Biblioteca de autores cristianos », Madrid, 1957, (tome 14 des œuvres de saint Augustin), qui tout en reproduisant dans le texte latin, la bonne leçon, d'après Migne, lui fait correspondre une traduction fautive reposant sur l'ancienne leçon (voir p. 128 et 129), cas surprenant entre tous et susceptible de décourager bien des éditeurs de texte. Mais si cette mauvaise lecture du *Tractatus* 44 paraît avoir la vie dure et a toujours ses fidèles adeptes, disons que la bonne leçon a fait aussi son chemin. Après Gaume et Migne, nous la trouvons adoptée par les traducteurs des œuvres complètes de saint Augustin en français, publiées à Bar-le-Duc, t. 10 1872, par les traducteurs anglais anonymes des *Homilies on the Gospel according to st John, and his first epistle, by Augustine...* t. 2, Oxford, 1849, et par Willems, au tome XXXVI du « Corpus christianorum », Brépols, Turnhout, 1954.

Georges Folliet, A.A.

9. *Supra* note 4.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1956

et compléments d'années antérieures

(1re partie)

I. — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

1. *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, par G. Bortolaso, dans *La Civiltà cattolica*, 107, 1956, III, 514-519.

Compte rendu des travaux du Congrès de philosophie augustinienne tenu à Rome les 20-23 octobre 1924. Voir *Bulletin aug. pour* 1954, nº 844.

2. *L'orientation actuelle des recherches augustiniennes. Les leçons du Congrès international augustinien* (Paris, 21-24 septembre 1954), par Jean Pépin, dans *Aspects de la dialectique* (Recherches de philosophie, II), Desclée de Brouwer, Paris, 1956, p. 345-351.

En comparant les études parues à l'occasion du XVe centenaire de la mort de saint Augustin avec celles qui furent publiées dans *Augustinus Magister* (3 volumes) en 1954, M. Jean Pépin essaie de faire le point dans le domaine des études philosophiques. Si, en 1954, il y eut peu d'exposés sur la philosophie augustinienne en général, voire un silence total sur tel ou tel aspect particulier longuement traité en 1930 comme le transformisme, par contre bon nombre de problèmes nouveaux ont fait l'objet de recherches fondamentales au cours du Congrès de 1954, par exemple les problèmes des sources de la pensée de S. Augustin, de l'influence du néoplatonisme, de la pensée symbolique augustinienne, de la philosophie de l'histoire, de l'influence de S. Augustin dans la philosophie moderne. Se décèlent également des changements de méthode pour l'étude de problèmes déjà anciens, comme ceux de la mystique augustinienne et de l'union du corps et de l'âme.

3. *Auswahlbericht zur lateinischen christlichen Literatur*, par Max Zepf, dans *Gymnasium*, 63, 1956, 91-101.

Les pages 94-101 sont consacrées aux publications sur saint Augustin de MM. von Campenhausen, Van der Meer, Schneider, Courcelle, Thimme, Schiel, Eible, Löwith, Kamlah, Jaeger, Marshall, Straub, Berlinger, Altaner, Hoffmann.

4. *Ascetical and mystical Theology* 1954-1955, par Elmer O'Brien, dans *Theological Studies*, 17, 1956, 39-66 ; 197-218.

En trois pages, l'A. présente dix-neuf études, livres ou articles, parus dans les années 1954-1955.

5. *Répertoire bibliographique de saint Augustin*, par Tarcisius VAN BAVEL, dans *Augustiniana*, 6, 1956, 906-958.

6. *Bibliographie de l'année* 1956, sous le titre *Saint Augustin*, dans *L'Année philologique*, 27, paru en 1957, 24-30.

7. *Répertoire bibliographique de la philosophie* (Louvain), 8, 1956, sous les Nos 216 à 267 ; 2780 à 2914 ; 5642 à 5680.

8. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, VIII, 1956, *passim*.

9. *Bibliographie choisie des travaux de Gustave Bardy*, par Albert DE VEER, dans *Revue des Etudes augustiniennes*, 2, 1956 (*Mémorial Bardy*), 9-37, *passim*.

II. — TEXTES

10. *S. Agostino, De catechizandis rudibus*, a cura di Antonio MURA, l'Educazione, Classici della Pedagogia commentati, La scuola, Brescia, 1956, 20 × 13, xxxv-100 p.

Selon le but de la collection, l'ouvrage est nettement orienté vers la pastorale pédagogique ; c'est pourquoi le texte latin du traité est omis et les notes techniques renvoyées en fin de volume. Dans le même esprit, l'Introduction situe le *De Catechiz.* dans une histoire générale de la catéchèse chrétienne depuis les origines jusqu'à saint Augustin. L'apport original de son œuvre en est éclairé, en même temps que sa dépendance par rapport aux sources traditionnelles primitives, Didaché, Symboles, Didascalie, Épître à Diognète... et aux grandes catéchèses patristiques du IVe siècle. La traduction italienne, avec titres, sous-titres et notes, renouvelle en justesse et en précision trois traductions anciennes qui ne donnaient plus satisfaction. Bref, on n'a rien omis de ce qui pouvait contribuer à l'intelligence du traité et à sa bonne utilisation. Ceux qui voudront en poursuivre l'étude y trouveront les meilleures références.

A. D.

11. *'Εκ τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ, ἱεροῦ Αὐγουστίνου*, par *'Ιω. ΣΠΑΘΑΡΗ*, dans *'Αγιορειτίκῆ Βιβλιοθήκη*, 21, 1956, pp. 22-23, 93-94, 167-168, 246-247, 306-307, 358.

Depuis plusieurs années, 1951 au moins, J. Spatharis distribue, dans les fascicules d'une revue de spiritualité, la traduction, chapitre par chapitre, des derniers livres de la *Cité de Dieu*. Dans les pages signalées, nous trouvons les trois derniers chapitres du livre 20, soit cp. 27-30.

12. *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*. Ungekürzte Ausgabe. Nach der Uebersetzung von O. BACHMANN, Atlas-Verlag, Köln s. d., (1956), 19,5 × 11,5, 263 p.

Le livre ne comporte ni introduction, ni notes, ni table de matière, ni titres courants, de sorte qu'il est très difficile de retrouver un passage déterminé. L'unique intérêt du volume est de présenter une bonne traduction allemande, qui parmi tant d'autres, a su garder sa place.

13. *Saint Augustin. Confessions.* Tome I, livres I-VIII. Texte établi et traduit par Pierre DE LABRIOLLE, 7e édition revue et corrigée. (Collection des Universités de France.) Les Belles Lettres, Paris, 1956, XXIII-205 p.

14. *Les Confessions de Saint Augustin,* traduction de Pierre DE LABRIOLLE, Coll. Bibliothèque mondiale 69, Éditions de la Bibliothèque mondiale, Paris, 1956 (non paginé).

15. *Des Heiligen Augustinus Bekenntnisse,* übertragen und eingeleitet von Hubert SCHIEL, 5 Auflage, Herder, Freiburg, 1956, XLVII-412 p.

Simple réimpression ; cf. *Bulletin augustinien pour* 1953, n. 11, dans *Rev. des Et. aug.,* 1, 1955, p. 162.

16. *Confessions,* traduction by Sir Tobie MATTHEW, revised with introduction by Roger HUDDLESTON, Col. The Ochard Books, Burns et Oates, London, 1954, XXIX-453 p.

— *Idem...* Henry Regnery, Chicago, 1956.

17. *Saint Augustine, Confessions.* Translated by E. B. PUSEY, Illustration by Valenti KUSELO, Mayfloxer Publ. Co., Vision Press, London, 1956, 230 p.

18. *Santo Agostinho, De Magistro,* tradução e nota introdutória de Angelo RICCI, Publicações do Instituto de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul, Textos I, Porto Alegre (Brasil), 1956, 24 × 16, 144 p.

Cet ouvrage d'Augustin, qui introduit au cœur de la problématique philosophique en amorçant une méditation métaphysique, a justement retenu l'attention des éditeurs en vue du « numéro 1 » d'une collection de textes philosophiques. Tout l'effort de l'A. s'est porté sur la traduction qui double, en page de droite, le texte latin. Celui-ci est emprunté à l'Édition bénédictine, Paris, 1679, t. I, sans modifications. Les quatre pages rapides de l'Introduction justifient les subtiles discussions des dix premiers chapitres qui ressemblent à des jeux littéraires ; elles insistent à bon droit sur la théorie de l'illumination et son interprétation. On pourra s'étonner qu'un traité aussi difficile ne comporte aucune note en cette édition. Le portugais est, à notre connaissance, la septième des langues modernes dans lesquelles se trouve actuellement traduit le *De Magistro.*

A. D.

19. *Obras de San Agustin en edición bilingûe,* tomo V, *Tratado sobre la Santisima Trinidad,* primera versión española, introducción y notas del P. Fr. Luis ARIAS, O.S.A., segunda edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, 20 × 13, 943 p.

Cette seconde édition suit de huit ans la première : c'est un franc succès pour le *De Trinitate.* Elle n'apporte que quelques rares corrections, ou plutôt simples retouches. Cf. *Bulletin augustinien pour* 1948, dans *Année Théol. August.* 1949 p. 365.

A. D.

20. *The Rule of Saint Augustine*, commentary by Blessed Alphonsus Oroczo, O.S.A., transl. by Thomas A. Hand, O.S.A., M. H. Gill & Son, Dublin, 1956, 19 × 13, xxii-83 p.

Ce livre présente la traduction anglaise de la *Règle de saint Augustin* et de son *Commentaire* par un moine augustin espagnol du xvie siècle, le bienheureux Alphonse Oroczo (1500-1591). Une brève biographie du commentateur, p. xiii-xxii, nous fait connaître ce spirituel. Le traducteur a cru bon d'ajouter, on ne voit pas bien pourquoi, deux poèmes modernes en l'honneur de saint Augustin par A. Walsh. Livre de piété ; on pourrait cependant regretter, qu'à une époque où le souci de donner à la piété une base doctrinale est grand, l'A. se soit contenté de présenter, sans plus, une traduction de la Règle de saint Augustin et de son commentaire pieux du xvie siècle.

A. d. V.

III. — ÉTUDES CRITIQUES

SUR DIVERS TRAITÉS

21. *Santo Agostinho e a doutrina do Mestre interior*, par Dr Rui de Abreu Torres, dans *Filosofia*, 3, 1956, 108-112.

Brève présentation du *De magistro*, auteur et doctrine.

22. *El « De doctrina christiana » o la Retorica cristiana*, par José Oroz, O.R.S.A., dans *Estudios Clasicos*, Madrid, 3, 1956, 452-459.

Le *De doctrina chr.* qui révolutionna la rhétorique ancienne, contient pour notre époque aussi les principes et la méthode d'une rhétorique authentique et chrétienne.

A. D.

23. *Sur quelques passages des Confessions de saint Augustin*, par G. Wijdeveld, dans *Vigiliae christianae*, 10, 1956, 229-235.

Trois corrections ou interprétations très vraisemblables : *Conf.*, I, 5, 5 : au lieu de *Moriar, ne moriar, ut eam videam*, mieux : *Moriarne ! moriar ut eam* (la face de Dieu) *videam*. — *Conf.*, III, 1, 1 : *Nondum amabam... et ea fame non esuriebam...* passage difficile à interpréter, l'A. refuse de voir dans la *secretior indigentia*, le « unrecongnised soulhunger », mais pense qu'il s'agit du « désir profond et obstiné d'aimer d'amour charnel ». — *Conf.*, III, 2, 3 : *Ergo amentur dolores aliquando. Sed cave immunditiam, anima mea...* doit se ponctuer : *Ergo amentur dolores ? aliquando.*

G. F.

24. *DOMUS DEI chez saint Augustin*, par Chr. Mohrmann, dans *Hommages à Max Niedermann*, Collection Latomus, Bruxelles, 23, 1956, 244-250.

La leçon *De divina domo* (*Confess.*, 8, 12, 29) proposée par le Sessorianus au lieu de *De vicina domo* « est hautement improbable, voire impossible, comme contraire à une tradition séculaire du latin des chrétiens » — telle est la conclusion de l'A. Elle n'est assurément pas sans répercussion sur l'interprétation symboliste ou réaliste de la scène du jardin de Milan.

A. D.

25. *Quelques remarques sur les Confessions de saint Augustin*, par Alberto Pincherlé, dans *La Nouvelle Clio*, 7-8-9, 1955-56-57, 189-206.

Ces « quelques remarques » que l'A. taxe de « sommaires et provisoires », comptent parmi celles qu'il faut retenir comme tout à fait judicieuses et entendues. Elles concernent : 1° le « schéma théologique » des *Confessions* : travail d'approche pour cerner la finalité complexe de l'ouvrage, en dégager le thème profond ; 2° la durée probable et les étapes de la composition, d'après les reprises plus ou moins sensibles : question qui contribue à démêler celle des intentions variées et peut-être successives de l'auteur ; 3° la division de l'ouvrage, amorcée dans les premiers livres, selon les âges de la vie, donnant lieu au développement d'un thème secondaire : l'amitié ; 4° les remaniements possibles et l'interférence d'une autre division marquée par les trois Amen à la fin des livres IX, X et XIII ; 5° la manière d'intégrer à l'ensemble les trois derniers livres : survenance d'une intention pastorale ; 6° la tâche exégétique à laquelle Augustin avait songé de s'adonner solitairement comme Jérôme et qu'il accomplit maintenant en qualité d'évêque. — Autant de vues averties, qui avancent le problème du genre littéraire, singulier assurément, des *Confessions* de S. Augustin.

A. D.

26. *A Palimpsest in the National Library of Scotland, Early Fragments of Augustine « De Trinitate », the « Passio S. Laurentii » and other Texts*, par Neil Ker, dans *Edinburgh Bibliographical Society Transactions*, volume III, part 3, 1956, 171-178.

Des trois mss formant un volume de la Bibliothèque nationale d'Écosse et provenant de l'abbaye de Thorney, le premier, Adv. MSS. 18, 6, 12, contient en palimpseste, sous-jaçant à des extraits de Cicéron, un passage du *De Trinitate* (P.L., 42, 839, lignes 20-43), 31 lignes du palimpseste, citées *in extenso*, p. 173-4. Le second ms présente une assez longue citation de la *Passio S. Laurentii* (p. 175-77). Les descriptions qu'en donne l'A. sont des plus minutieuses.

A. D.

27. *Le livre neuvième du « De Trinitate » de saint Augustin*, par Jean Racette, S.J., dans *Sciences ecclésiastiques*, 8, 1956, 39-57.

Sur nouvelle analyse de *De Trinitate*, IX, 2-8, l'A. reprend l'interprétation de la trilogie, *mens*, *notitia*, *amor*. A juste titre, et c'est l'intérêt de sa contribution dans un problème délicat, il insiste sur la nécessité de s'attacher à « l'intuition fondamentale » (46-52) qui préside à la géniale prospection d'Augustin, sans vouloir lui attribuer quelque essai de démonstration ou de systématisation trop rigoureuse de ses trouvailles. La terminologie flottante de son exposé montre que nous avons toujours affaire au rhéteur Augustin, qui n'a rien d'un technicien de la logique. C'est la condition d'ailleurs pour le lire avec perspicacité et bénéficier de toute sa puissance suggestive.

A. D.

28. *Ad Sancti Augustini Psalmum abecedarium Adnotationes*, par Dag Norberg, dans *Studi italiani di Filologia classica*, 27-28, 1956, 315-17.

Le ms *Voss. Lat.* 69, découvert par D.-C. Lambot dans la Bibliothèque de Leyde, contient un texte du *Psaume abécédaire* plus ancien que tous ceux connus précédemment (cf. *Rev. bénédict.*, 47, 1935, 312). L'A. se propose d'en montrer l'impor-

tance du point de vue métrique seulement en présentant plusieurs corrections qu'il impose désormais. La rythmique de cette pièce a été étudiée par E. Tréhorel, dans *Rev. des Etudes lat.* 17, 1939, 309.

A. D.

29. *Hymni latini antiquissimi LXXV, Psalmi III*, par Walter Bulst, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1956, 23,5 × 16, 209 p., DM 14.80.

L'A. a réuni dans leur ordre historique (du ɪᴠe au ɪxe s.) un ensemble complet de textes hymnologiques latins, rétablis pour autant que le permet la tradition manuscrite dans leur état primitif ; il y joint 3 psaumes non-bibliques, parmi lesquels le *Ps. abécédaire* d'Augustin (139-146). L'introduction retrace l'historique de chaque hymne ; le genre psalmique abécédaire n'a pas d'antécédent dans la littérature latine ; il faut chercher son origine directe, non dans le *Midraschê* d'Ephrem le Syrien, mais dans les *psaumes puniques*, dont l'existence est affirmée par de nombreux témoignages d'Augustin. Le psaume punique abécédaire n'est explicable que par l'influence simultanée des *psaumes hébreux* et du *Midraschê* d'Ephrem. Ce point de vue est assez neuf. A la page 22 l'A. semble suggérer qu'Augustin savait couramment le punique : Er kannte nicht bloss das Punische natürlicherweise als die Sprache seiner Heimat, er nennt es einmal gegenüber dem Lateinischen sogar den *sonus noster*, « unsere Laute » (sans référence). Voir cependant : Ch. Courtois, *Saint Augustin et le problème de la survivance du Punique*, dans *Revue Africaine*, 94, 1950, 259-280 (*Bulletin august. pour* 1950, dans *L'Année théol. august.*, XI, 1951, 366, n. 193) ; W. M. Green, *Augustine's Use of Punic*, dans *Semitic and Oriental Studies*, 1951, 179-190 (*Bullet. august. pour* 1951, dans *L'Année théol. august.*, XII, 1952, 393, n. 381). L'organisation matérielle du volume pourrait surprendre à première vue : l'apparat critique ne se trouve pas sous le texte, mais à la fin, p. 182-199 (Augustin : 197-198) ; les témoignages, sur lesquels se base l'introduction, sont reportés à la fin (161-171), mais donnés *in-extenso*, ce qui est fort appréciable.

A. d. V.

30. *Aurelius Augustinus. Die Geduld.* Uebertragen und erläutert von Josef Martin. Coll. « Sankt Augustinus. Der Seelsorger », Augustinus-Verlag, Würzburg, 1956, 21,5 × 15, 67 p.

Traduction allemande du *De patientia liber unus.* Ni Augustin dans ses *Révisions*, ni Possidius dans son *Indiculus* ne mentionnent cet ouvrage ; mais il est signalé dans *Epist.* 231, 7 à Darius. S'agit-il d'un sermon ou d'un traité ? L'éditeur y verrait volontiers la reprise d'un sermon complété par un bref exposé contre les Pélagiens (p. 10) ; il place sa composition entre 412-418 (p. 7). Le traité trahit quelque dépendance de Cyprien et de Tertullien. A défaut du texte latin, l'éditeur donne en appendice (p. 64-67), une série d'exemples de figures stylistiques.

A. d. V.

31. *Ὁ Ὕμνος τῶν Πράξεων τοῦ Ἰωάννου κεφ.* 94-97 (*Παρατηρήσεις στὴν πρωτοχριστιανικὴ ποίηση*), par *Δ. Ι. ΠΑΛΛΑΣ*, dans *Mélanges Octave et Melpo MERLIER*, tome II, p. 221-264, Institut français d'Athènes, 1956.

Texte de l'hymne des *Actes* de Jean et reconstitution de sa forme originelle. S. Augustin a eu entre les mains la version latine de cet écrit apocryphe (*Epistola* 237) et d'après son témoignage nous apprenons que l'hymne était utilisé par les Priscil-

lianistes et les Montanistes dans leur liturgie. Cf. ALTANER, *Augustinus und die Neutestamentlichen Apokryphen...* dans *Mélanges P. Peeters*, I, p. 239-241.

G. F.

RÈGLE - MONACHISME.

32. *Who Wrote the Rule of St. Augustine?* par S. M. Melchior BEYENKA, O.P., dans *Cross and Crown*, 8, 1956, 162-179.

Présentation de l'ensemble des problèmes soulevés depuis 1930 (Mandonnet), jusqu'aux récentes hypothèses des PP. Verheijen et Hümpfner à propos de *Regula* 1ª et 2ª.

33. *Les maîtres de la vie religieuse dans l'antiquité chrétienne* (VI), *Saint Augustin*, par P. M. VERHEIJEN, O.E.S.A., dans *Forma gregis*, 8, 1956, 63-77.

Le monachisme de S. Augustin et son développement, exposé d'ensemble à des religieuses, conformément aux opinions que l'A. professe sur l'origine des deux documents, la *Regula* 1ª et la 2ª, qui constituent la Règle complète de S. Augustin.

A. D.

34. *Los monjes de Cartago y San Agustin*, par P. Lope CILLERUELO, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios*, 168, 1956, 456-463.

Il n'y a pas lieu d'admettre qu'il y ait eu à Carthage fusion de deux monachismes, l'un égyptien installé dans la province byzacène, l'autre augustinien inauguré en Numidie. 1. L'étude intéresse tout ce qui concerne le monastère de Carthage et ses relations avec celui d'Hippone ; 2. l'interprétation du *De opere monach.* qui a servi de base à cette recherche ; 3. la Règle de S. Augustin n'aurait-elle pas été rédigée à l'adresse du monastère de Carthage ?

A. D.

MANUSCRITS - TRADUCTIONS

35. *Soupisy prvotisků, spravovaných Universitní knihovnou v Brně. 3. Klášterní knihovna augustiniánů na Starém Brně.* (Catalogue des mss de la Bibliothèque des anciens Augustins de Brno). Universitní knihovna v Brně, 1954, 29 × 21, 70 p.

Dans cet ensemble de 227 mss, de beaucoup l'emporte la théologie (Bible et Pères) : une centaine d'exemplaires ; puis la philosophie et l'histoire. Relevons, concernant S. Augustin, les mss 24, 25, 26, 27 et 28 reproduisant *De civitate, Epistolae, In Iohann, De Trinit.* et *Opuscula.* Un *pseudo-Augustinus*, nº 29, contient les *Sermones ad Eremitas.*

A. D.

36. *Griechische Büchertitel in der römischen Literatur*, par Karl-Erik HENRIKSSON, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1956, 24 × 16, 200 p.

L'A. étudie les titres grecs que portent de nombreux ouvrages de la littérature romaine : d'Augustin, le titre *Enchiridion* (p. 159-161), du Ps-Augustin, le titre

Hypomnesticon (p. 174-175). Pour le premier il est peu vraisemblable que le titre primitif fut : *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et caritate liber.* Augustin l'appelle lui-même : *librum de Fide spe et caritate* (*Retract.*, II, 89, 1 ; *De octo Dulcitii quaest.*, I, 10 ; *Epist.* 231, 7 ; cf. Possidius, *Indic.*, 6), mais laisse libre à Laurent, qui lui avait demandé un « manuel » (*Enchir.*, I, 4 et 6), de l'appeler *Enchiridion* (*Ibid.*, XXXIII, 122). — Pour le second : *Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestinos* (P.L., 45), les plus anciens mss portent : *Responsiones sancti Augustini contra Pelagianos et Caelestinos.* Le titre *Hypomnesticon* peut avoir été suggéré par la préface : « ...respondendum, tanquam hypomnesticon... » (P.L., 45, 1614). Au VIIIe siècle Remi de Lyon cite l'opuscule sous ce titre (P.L., 121, 1044).

A. d. V.

HISTOIRE - VOCABULAIRE ÉCRITURE - CITATIONS

37. *Augustin manichéen*, par Pierre-Jean DE MENASCE, dans *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius zum* 14 *April* 1956, Francke Verlag, Bern, 1956, 24 × 16,5, 234, p. 79-93.

Cet article ne veut être qu'une suggestion (p. 91, n. 1). Dans sa critique, Augustin présente le manichéisme comme une gnose absurde ! les textes manichéens découverts en Asie centrale et en Égypte confirment cette critique. Pourquoi alors Augustin qui cherchait dans cette secte un aliment pour l'intelligence, y a-t-il pu persévérer si longtemps ? C'est qu'il y avait trouvé aussi une spiritualité christologique et ecclésiologique, fondée sur un christianisme gauchi mais nourri cependant de textes évangéliques et pauliniens. L'A. donne des extraits du Psautier manichéen (*A Manichean Psalmbook*, ed. Allberry, Stuttgart, 1938) pour prouver l'existence de cette spiritualité. Pourquoi Augustin ne laisse-t-il rien soupçonner de cette spiritualité dans ses écrits antimanichéens ? Par un souci de vérité absolue, vérité présentée par la seule église catholique et vécue en elle. Ces suggestions ouvrent un vaste domaine à la recherche : sur le caractère du manichéisme, sur le sens de la conversion d'Augustin, sur sa lecture de la Bible avant sa conversion, sur la permanence de certaines attitudes doctrinales et spirituelles dans la vie d'Augustin, où l'on a voulu voir des rémanences manichéennes.

A. d. V.

38. *Pelagius. A Historical and Theological Study*, par John FERGUSON, Heffer & Sons, Cambridge, 1956, 22 × 14, 206 p.

A ceux qui ont lu G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1934, l'étude historique et théologique de Ferguson n'apportera rien de nouveau : elle leur apparaîtra plutôt comme un honnête résumé de l'ouvrage français. Les deux premiers chapitres : The situation of the State, The condition of the Church, apparemment introduits pour éclairer la réaction du moine breton, n'en explique pas la genèse ; car, au lieu de décrire le climat religieux et doctrinal, ils se contentent d'accumuler des faits et des témoignages unilatéralement défavorables : ainsi conçus, ils me semblent superflus. Au point de vue historique les faits sont fidèlement rapportés. Je ferai quelques réserves sur leur interprétation : le cas du pape Zosime (p. 103-107), voir : F. Floëri, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 755-761 ; III, 1955, 261-262 ; les relations doctrinales entre pélagianisme et nestorianisme (p. 115), voir : J. Plagnieux, *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne*, dans *Mémorial Bardy*, II, 1956, 391-402. L'A. a la tendance de laver Pélage et Célestius de toute duplicité et de rétorquer cette accusation contre Augustin.

Dans sa condamnation de l'intervention du pouvoir séculier, il juge à partir d'une optique moderne faussant ainsi les données de l'histoire : au v[e] siècle le problème du pélagianisme comme celui du donatisme intéresse la communauté chrétienne tout entière, pouvoir ecclésiastique et pouvoir politique. Quant au fond théologique de l'étude, j'aurais aimé que l'A. eût consacré plus d'attention à la genèse de la doctrine de Pélage, aux influences subies, aux ouvrages dans lesquels il l'expose : il se contente pour tout de copier la liste de Plinval, *op. cit.*, 44-45, sans commentaire. Aussi son exposé manque-t-il parfois de s'appuyer sur le texte. La même remarque concerne l'exposé de la doctrine d'Augustin : en appeler uniquement aux écrits antipélagiens risque de la durcir outre mesure : la notion de Dieu chez Augustin p. 176 ; l'appréciation de sa prière (dite *mechanical*), p. 182. L'ouvrage de Ferguson comble certainement une lacune dans la littérature patristique en langue anglaise ; il n'enrichit pas à proprement parler notre connaissance du pélagianisme. Lire p. 111 : *aeterna morte* pour *alterna morte.* — Voir *Recherches de Sciences religieuses*, XLVI, 1958, 232-236 = G. de Plinval.

A. d. V.

39. *Remarques sur l'emploi de paganus*, par Émilienne DEMOUGEOT, dans *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, I : Studi di storia e Antichità greche e romane, Milano-Varese, A. Nicola, 1956, 25 × 18, 337-350.

Après les événements de 408-410, un changement s'opère dans la manière de désigner « les païens », sensible dans la langue d'Augustin (et d'Orose), cf. *De civitate*, V, 23 ; VIII, 26 ; IX, 9 (référence fausse). Augustin admet « paganus » comme un mot familier, plus vulgaire qu'offensant. A la fin de sa vie, cf. *Retract.*, II, 19, il se résigne à employer « pagani » comme le nom courant des païens (cf. p. 345-346).

A. D.

40. *The Problem of the Itala*, par Herbert MUSURILLO, dans *Theological Studies*, 17, 1956, 93-97.

La parution en 1954 du troisième volume (*Lucas Evang.*) de l'*Itala* de A. Jülicher dont l'œuvre est continuée par K. Aland, invite l'A. à faire le point sur les possibilités nouvelles qui s'offrent pour l'étude du texte de cette version. S. Augustin est signalé p. 93 pour avoir contribué à lui donner son nom d'*Itala*, qui désigne un texte africain et un texte européen, ainsi que celui du Codex Bezae de Cambridge.

A. D.

41. « *Miles Christi* » *en la espiritualidad de San Cipriano*, par José CAPMANY CASAMITJANA, Collectanea San Paciano, serie teologica, 1, Editorial Casulleras, Barcelona, 1956, 23 × 17, 396 p.

Cette synthèse de la spiritualité de S. Cyprien donne lieu à une dizaine de références aux œuvres d'Augustin. P. 52, on rappelle sa critique de Cyprien invoquant le témoignage hérétique de Pélage (*Contra duas epist. pel.*). La « consignation » est attestée par Augustin ainsi que la « traditio symboli » (p. 325). P. 70, est mentionné l'éloge de Cyprien entraîneur éloquent au martyre (Sermon 312), et p. 97, celui des lapsi retournés au martyre (Sermon 285). Augustin, Lettre 194, 5, 19 (en couronnant nos mérites Dieu couronne ses dons) serait tributaire même textuellement de Cyprien (p. 204-205). *Item*, p. 282 : le diable ne tente que sur permission divine. S. Augustin cite 7 fois S. Cyprien en faveur de l'humilité dans la prière contre la présomption pélagienne (p. 333).

A. D.

42. *Per a una revisió dels títols dels sermons i de les homilies del breviari monàstic*, par Alexandre M. Olivar, dans *Liturgica I, Cardinali I. A. Schuster in memoriam* (Scripta et Documenta 7), Montserrat, 1956, 295-309.

Parmi les titres fautifs des sermons et homélies des 2es et 3es nocturnes du Bréviaire monastique, éventuellement du Bréviaire romain, il en est qu'il est possible actuellement de corriger. L'A. les passe en revue ; cf. notamment, p. 15 : une série d'homélies attribuées à S. Augustin reviennent à S. Césaire d'Arles.

A. D.

43. *Alcuin on Signs*, par J. Mitchell Morse, dans *Classical Philology*, 49, 1954, 253-254.

L'intérêt de cette note sur Alcuin et la signification des mots est d'assigner au passage du *De rhetorica et virtutibus* où Alcuin parle du raisonnement sophistique (éd. Howell, 1941, p. 129 ; P.L., 101, 939) le *De magistro* d'Augustin (VIII, 22-24) comme source. Bien qu'ici Alcuin n'insiste pas, comme il le fera plus tard, après la lecture du *In librum Aristotelis de interpretatione* de Boèce, dans son *De dialectica* (P.L., 101, 973) sur la valeur réelle des mots-signes, rien ne permet, à mon avis, d'en conclure qu'Alcuin n'ait pas compris d'abord la logique du *De magistro*.

A. d. V.

44. « *Libri IV Sententiarum* » *Petri Lombardi in* « *Sermonibus* » *S. Antonii Patavini*, par P. Balduinus ab Amsterdam, O.F.M.C., dans *Collectanea Franciscana*, 26, 1956, 113-150.

S. Augustin, cité 65 fois dans les *Sermons* de S. Antoine, y est représenté en fait par 50 textes différents. Vingt d'entre eux proviennent des quatre livres des *Sentences* de P.L., la principale des sources augustiniennes de S. Antoine. Des parallèles textuels rapprochant P.L., S. Antoine et S. Augustin mettent en lumière les variations du texte authentique.

A. D.

AFRIQUE

45. *Die Geschichte der altchristlichen Kirche in Nordafrika*, dans *Urchristentum und Geschichte*, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, par Hans von Soden, Band 2, *Kirchengeschichte und Gegenwart*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956, 23,5 × 16, vi-301 p., les p. 73-88.

Cet article a paru dans *Die Christliche Welt* (Marburg a.L.), 25, 1911, 53-57 ; 106-111. Pour l'A. l'histoire de l'ancienne église chrétienne en Afrique du Nord, sa grandeur et sa décadence, ne s'expliquent que par la situation politique de cette région, qui fut toujours une colonie et non pas une nation.

A. d. V.

46. *Les* « *Tablettes Albertini* » *intéressent-elles le colonat romain du Bas-Empire ?* par M. Pallasse, dans *Revue historique de droit français et étranger*, 33, 1955, 267-281.

1° p. 270 : Augustin avance un texte « précieux entre tous » permettant de nous représenter le colonat dans l'Afrique du Bas-Empire; c'est la définition même du colonat : *De civitate*, X, 1, 2. L'A. n'hésite pas à assimiler aux sujets de ce colonat les *cultores manciani* des Tablettes Albertini dont il étudie les dispositions en regard

de la législation du Bas-Empire sur le colonat ; 2° p. 276 : d'après Augustin les colons avaient la possibilité de quitter leur sol : cf. *De opere monach.*, 53 : il recrutait ses moines aussi bien parmi les *coloni* que chez les *domini praediorum* ; cf. aussi *Ep.* 35, 2 qui montre le sous-diacre Primus entraînant au donatisme *duas... colonas suas* ; 3° p. 279 : *Enarr. in ps.* 39, 28 dépeint le riche s'emparant de la colonie du pauvre : texte qui éclaire la question du prix des terres à cette époque.

A. D.

IV. — ÉTUDES GÉNÉRALES

47. *Pädagogischer Humanismus*, par Ernest Hoffmann, Erasmus Bibliothek, Artemis-Verlag, Zürich, 1955, 18 × 11, 364 p.

Sous ce titre « Humanisme pédagogique », W. Rüegg et A. Stein publient ici 22 conférences inédites d'E. Hoffmann, professeur à Heidelberg, mort en 1952. Les augustinisants s'intéresseront peut-être au c. III : *des conceptions pédagogiques grecques aux conceptions pédagogiques chrétiennes*, dont le paragraphe 2 et 3 sont respectivement consacrés à Boèce et à Augustin (177-208). Ceux qui ont lu H.-I. Marrou, *Augustin et la culture antique*, 1938 (1949) ; *L'Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1948 ; et P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 1948, n'apprendront ici rien de nouveau, ni sur Augustin, ni sur Boèce. L'A. traite le sujet de haut, par idées très générales, dont les principales me semblent être : 1° la distinction entre *Erziehung* (culture ? Marrou, *Hist. de l'éduc.*, 467, n. 44) et *Bildung* (éducation ?), distinction qui s'efface dans le « stoïcisme romain » ; 2° l'évolution de l'*éros* platonicien (familia), à travers la *philia* aristotélicienne (polis) vers la *sympathie* stoïcienne (orbis romanus) et l'*agapè* chrétienne (Cité de Dieu). Selon Hoffmann, Augustin a triomphé des oppositions chrétiennes à la conception grecque de l'éducation et de la culture ; mais il a aussi défendu l'intériorité spécifiquement chrétienne contre ceux qui cherchaient à l'altérer par l'introduction d'éléments philosophiques grecs ; de plus, il a enrichi la pédagogie de deux éléments nouveaux, qui la caractériseront au Moyen Age : l'agapè et la grâce : les hommes en effet, dès leur enfance, sont fils, non du *Nous* divin, mais de l'amour de Dieu. Des œuvres d'Augustin l'A. n'analyse que la *Cité de Dieu* ; il ne mentionne même pas le *De doctrina christiana*. Dans la synthèse de Hoffmann, il est difficile de faire le départ entre éléments personnels et éléments authentiques.

A. d. V.

48. *Saint Augustine and Christian Humanism*, par Donald A. Gallagher, dans *Some Philosophers on Education*, papers concerning the doctrines of Augustine, Aristotle, Aquinas and Dewey, The Marquette University Press, Milwaukee, 1956, 19 × 16, 46-66.

L'article expose du point de vue philosophique la pensée d'Augustin sur l'enseignement religieux, son influence sur les conceptions médiévales, sa signification et sa portée actuelles.

A. D.

49. *Spirituels et mystiques des premiers temps*, par F. Cayré, A.A., Je sais-Je crois, nº 39, A. Fayard, Paris, 1956, 20 × 14, 124 p.

Les « spirituels et les mystiques » des premiers temps, ce sont après les Apôtres, les Pères de l'Église, très particulièrement S. Augustin, sur lequel l'A. insiste avec complaisance. La vivante et compétente présentation qu'il en fait constitue à volonté une introduction à la spiritualité et une initiation à la patristique.

A. D.

50. *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus*, von Karl Adam (Coll. Libelli, XIV), Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, Neuausgabe, 1956, 48 p.

Remarquable interprétation de l'évolution doctrinale et psychologique de saint Augustin. Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 294, dans *Rev. des Et. august.*, 1957, p. 82.

51. *Augustinus en het Imperium Romanum*, par E. Hendrikx, dans *Annalen van het Thijmgenootschap*, 44, 1956, 95-110.

L'A. expose rapidement mais avec les nuances voulues les idées que divers auteurs se sont faites sur l'attitude d'Augustin en face de l'Empire romain : il ne signale pas l'ouvrage de F. G. Maier, *Augustin und das Antike Rom*, Stuttgart, 1955 (Voir *Bulletin aug. pour* 1955 dans *Rev. des Etud. aug.*, IV, 1958, p. 54-55, n. 168). Il découvre chez Augustin un certain patriotisme africain, équilibré cependant par un loyal attachement à l'Empire. Son loyalisme envers l'Empire précisément l'aurait empêché de voir l'inspiration fondamentalement nationaliste du mouvement donatiste ; aussi l'A. se demande-t-il si Augustin a jamais rencontré le vrai donatisme (p. 103).

52. *Henry of Friemar's « Treatise on the origin and development of the Order of the Hermit Friars and its true and real title »*, par Rudolph Arbesmann, O.S.A., dans *Augustiniana*, 6, 1956, 37-145.

L'auteur du *Treatise...* (1245-1340) représente la génération qui suivit de près l'organisation canonique du Grand Ordre augustinien. Son ouvrage est du plus grand intérêt comme reflet des idées de son temps et témoin des positions de l'histoire légendaire d'Augustin et de ses fondations, moines et chanoines. L'A. s'est astreint à toutes les règles d'un travail scientifique : recension du texte sur 7 mss, édition avec variantes et interpolations, notes critiques et historiques de large érudition. Son Introduction est la pièce la plus attachante comme contribution à l'histoire des origines de son Ordre.

A. D.

53. *Calvin and Augustine*, by Benjamin Breckinridge Warfield, edited by Samuel G. Craig, With a Foreword by J. Marcellus Kik, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia, 1956, 23,5 × 16, 507 p.

Le titre du volume est quelque peu équivoque : Calvin et Augustin y sont étudiés à part et non en fonction de leur dépendance : Calvin, p. 3-304, Augustin p. 305-480. Ces deux parties ne forment pas deux études homogènes : elles sont constituées par des articles publiés entre 1887-1921. La partie consacrée à Augustin comporte : 1º une notice reproduite de l'*Encyclopaedia of Religions and Ethics*, ed. Hastings,

II, 219-224 ; 2° une étude sur les *Confessions*, *Princeton Theol. Review*, 3, 1905, 81-126 ; 3° la doctrine augustinienne de la connaissance et de l'autorité, *ibid.*, 5, 1907, 353-397. Inutile de dire que les positions de l'A. sont dépassées et que sa bibliographie n'est pas à jour.

A. d. V.

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

PHILOSOPHIE AUGUSTINIENNE

54. *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?* par Maurice Nédoncelle, « Je sais-Je crois », Encyclop. du catholique au xxe s., A. Fayard, Paris, 1956, 19 × 15, 121 p.

L'A. caractérise comme chrétienne, la philosophie de saint Augustin, p. 30-32, assez sommairement ; et avec plus de précision, p. 32-39, celle de saint Anselme, représentant de l'augustinisme du Moyen Age. Sa propre solution, p. 89-114, fort originale, marque un retour à l'idée patristique d'une philosophie chrétienne où la foi collabore intimement avec la raison.

F.-J. T.

55. *Filosofia cristiana. El hombre entre Dios y el mundo*, par Alois Dempf, Version del aleman por Ricardo de la Cierva, edic. Fax, Madrid, 1956, 20 × 14, 354 p.

Traduction d'un ouvrage allemand paru en 1937, 2e éd. 1951, qui expose la philosophie chrétienne en ses grands thèmes : le monde, l'homme, Dieu, la société. Comme source, l'A. présente, p. 115-128, une petite synthèse de la philosophie augustinienne, construite, selon lui, sur quatre idées plutôt juxtaposées : celles de création, d'intériorité, de liberté, d'histoire : Essai intéressant mais sans renvois précis.

F.-J. T.

56. *Ensayo sobre la gran sintesis agustiniana*, par Antonio Becerra Bazal, prologo del P. Angel C. Vega, J. Bravo, Madrid, 1956, 17 × 12, 180 p.

L'A. présente une « synthèse philosophique » au sens d'Augustin lui-même : rassemblant toutes les vérités contenues dans la foi et la raison. Il parcourt ainsi par les sommets, les penseurs grecs (de Pythagore à Plotin) ; puis les Livres de l'Écriture ; enfin les penseurs chrétiens (de saint Justin à saint Jérôme), notant les ressemblances doctrinales avec saint Augustin. La IIe Partie (p. 125-178) reproduit un discours tenu en 1954 sur la méthode et les grands thèmes de l'œuvre augustinienne. — Vue d'ensemble descriptive, claire, valable comme première initiation.

F.-J. T.

57. *Santo Agostino essenziale*, par M. Federico Sciacca, Ensaios e conferências, 2, Instituto de Filosofia, Universidade do Rio Grande do Sul, 1956, 19 × 14, 36 p.

En son « essence », la pensée (en fait, *la philosophie*) de saint Augustin apparaît à l'A. comme un *spiritualisme*, dont le « centre » est le moi pensant qui, en prenant conscience de soi, saisit la « *présence* » de la Vérité qui est Dieu, et en elle, l'explica-

tion de tout : Doctrine unifiée sans être systématique, *intériorité* métaphysique et non psychologique ; platonicienne, mais corrigeant le dualisme de Platon par l'idée chrétienne de l'*incarnation* de l'âme dans le corps, ce n'est ni un intellectualisme ni un volontarisme, mais une synthèse vitale, où l'acte humain exprime tout l'homme ; et où la grâce, loin de détruire la liberté, la parfait. — Malgré l'*à peu près* des citations (sans renvoi précis) et quelques interprétations qu'il faudrait vérifier (cf. p. 26-28, unité du composé humain ; p. 32-34, droit de propriété), cette synthèse fort originale, riche et pénétrante, reste fidèle à l'esprit d'Augustin.

F.-J. T.

MÉTAPHYSIQUE - THÉODICÉE

58. *Univers dionysien et univers augustinien*, par Jean Pépin, dans *Aspects de la dialectique* (*Recherches de philosophie*, II), D. de Brouwer, Paris, 1956, p. 179-224.

Conformément au thème général de l'ouvrage, P. considère en saint Augustin et en Denys l'Aréopagite les éléments *dialectiques*, c'est-à-dire la hiérarchie des êtres formant l'univers, et la méthode intellectuelle qui s'y appuie pour remonter vers Dieu. Malgré les points de vue très indépendants des deux auteurs (Denys ignore complètement Augustin), leurs doctrines se rapprochent, parce qu'elles dépendent de la même source néoplatonicienne. P. le montre en confrontant les déclarations des trois penseurs : Plotin, Augustin, Denys : d'abord, sur l'*Ordre de l'univers*, son universalité qui exclut tout hasard, sa structure hiérarchique, ses conséquences pour ceux qui en font partie ; puis, sur leur *dialectique* (en prenant ce terme au sens moderne) : pour l'essentiel, une même ascension de l'esprit vers un Dieu transcendant, avec les principales étapes selon les degrés de l'ordre ontologique des êtres, se retrouve chez les trois auteurs ; et même les deux chrétiens, en lui donnant un sens moral et mystique, y font l'un et l'autre une place à l'Église catholique, où il faut vivre pour se préparer à atteindre Dieu, et où il faut revenir, après avoir un instant touché au but dans l'extase. — Cet exposé, méthodique, clair, fondé sur les textes, établit une réelle parenté entre ces doctrines, mais plutôt en comparant des thèmes détachés de façon toute analytique : resterait à dégager l'esprit profond des trois dialectiques où sans doute apparaîtrait davantage leur originalité, sinon leur indépendance.

F.-J. T.

59. *La médiation du verbe selon Plotin*, par Jean Trouillard, dans *Revue philosophique*, 146, 1956, 65-73.

Pénétrant sondage dans les implications de la pensée plotinienne pour y découvrir ce qui correspondrait à cette « médiation du Verbe » qu'Augustin affirme n'y avoir pas trouvé (*Confess.*, 7, 9). La réponse est du plus haut intérêt par les affinités chrétiennes qu'elle décèle : « La lumière intellectuelle est la plus haute médiation que puisse trouver celui qui veut entrer plus avant dans la solitude mystique. C'est le meilleur circuit pour actualiser l'extase... Si l'intelligible est par essence une introduction à la mystique, en visant le *nous*, l'âme tendra donc vers l'Un à travers la mesure, elle cherchera l'extase en passant par la vérité ». Ce niveau de précision (cf. les fines analyses du développement) touche sans doute au domaine de l'interprétation. Celle que l'A. avance ici rentre dans un contexte explicité en ses deux thèses récentes : *La purification plotinienne* et *La procession plotinienne* (P.U.F.).

A. D.

60. *Die Aktualität Plotins. Ueber die Konvergenz von Wissenschaft und Metaphysik*, par Hugo Fischer, Verlag C. H. Beck, München, 1956, 23 × 15, 218 p.

L'A. veut montrer que la philosophie de Plotin peut réconcilier les sciences de la nature avec la métaphysique. Il invoque en ce sens l'interprétation augustinienne de la doctrine, p. 90-94 : car Dieu y est montré comme source de l'être et de l'évolution, psychologique et physique, des événements, objet de nos sciences.

F.-J. T.

61. *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart*, par Albert Mitterer, Herder, Wien-Freiburg, 1956, 22 × 15, 346 p.

M. a donné lui-même un excellent aperçu de ses recherches en plusieurs articles déjà recensés (cf. *Bullet. august.* pour 1954, n. 737 et pour 1955, n. 270 et 272) ; en cet ouvrage fondamental, il les conduit avec une rigoureuse méthode scientifique, dont il précise la portée, p. 16-20 ; ajoutant la liste de ses nombreuses études complémentaires, p. 21-26. Son exposé des doctrines thomistes (p. 27-47) et augustiniennes (p. 48-266) s'appuie sur toutes les références désirables, ce qui permet de contrôler les interprétations parfois douteuses, car Augustin n'a souvent abordé qu'incidemment les problèmes biologiques. Avec la même méthode, le ch. III, p. 267-300, montre comment saint Thomas s'est assimilé la théorie des raisons séminales en la ramenant à l'aristotélisme, ce qui la vide de son originalité et de son sens propre. Cette théorie, conclut M., reste actuelle, à condition de rester une *théorie de l'évolution*, et non pas une *biologie de la génération* restreinte à chaque espèce, comme chez saint Thomas. Le dernier chapitre, p. 300-326, montre en détail comment il faudrait pour cela élargir la théorie augustinienne, réservée de fait aux végétaux, mais dominée par des principes métaphysiques universels (Providence, Loi éternelle). — Cette étude ouvre de larges horizons, et sur l'influence de l'augustinisme, en particulier chez saint Thomas et les thomistes ; et sur sa valeur, même dans le domaine des sciences positives modernes. — Cf. : *Augustiniana*, 1957, n. 1924 ; *Augustinus*, 1957, 603-604 ; *Bijdragen*, 1957, 325-326 ; *Zeitschrift f. Kath. Theologie*, 1957, 226-227.

F.-J. T.

62. *El itinerario agustiniano para alcanzar el conocimiento de Dios*, par Bartolomé M. Xiberta, dans *Convivium. Estudios filosoficos* (Barcelona), 1, 1956, 137-179.

Cette vue d'ensemble de la « preuve de Dieu augustinienne » présente d'abord les principaux textes (en traduction espagnole : *Confess.*, VII, xvi, 23-25 ; en latin, *Solil.*, I, 7 ; 12, 15 ; 22, 23 ; *De Trinit.*, VIII, 35 ; *In ps.* 71, 7, 8, 10 ; quelques extr. *De lib. arbit.*, l. II et *De vera relig.*) ; X. indique ensuite l'accueil fait à l'argument dans l'histoire, de S. Bonaventure aux modernes ; enfin, p. 165-179, il donne son avis. Pour lui, l'originalité d'Augustin est de s'appuyer sur un principe de *dépassement* (de *superacion*, cf. p. 173), en partant d'une perfection transcendantale, la *vérité* (et aussi la *bonté* : cf. *De Trinit.*) ; et d'insister sur le terme de l'itinéraire qui est la *simple appréhension* de cette perfection en son suprême degré, c'est-à-dire en Dieu. La valeur de cette simple appréhension est conciliable avec l'appel au *lien causal* entre Dieu et la créature, que met en relief la méthode thomiste et qui reste implicite dans l'ascension augustinienne : celle-ci peut enrichir le procédé scolastique et le rendre plus accessible à la pensée moderne. — Ces remarques très judicieuses sont présentées en termes techniques de philosophie thomiste étrangers au vocabulaire augustinien : ce point pourrait être mieux éclairé. Mais

la pensée même d'Augustin est bien comprise en ses nuances : l'article peut fonder un fructueux « colloque » entre partisans et adversaires d'une intuition spirituelle de Dieu.

F.-J. T.

63. *Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen*, von Michael FRICKEL, Herder, Freiburg, 1956, 23 × 15, 148 p.

Cette étude sur « la connaissance de Dieu et son omniprésence, d'après saint Grégoire le Grand », montre en particulier l'influence de saint Augustin, attestée par de nombreuses comparaisons et citations précises des deux docteurs. Saint Grégoire use souvent de formules augustiniennes ; mais il attache moins d'importance que son Maître à la doctrine métaphysique de l'Être de Dieu, Vérité créatrice. Il conserve pourtant l'essentiel de la profonde théologie de Dieu « présent partout par son essence », mais il insiste sur l'aspect psychologique et ascétique de la doctrine : en ce domaine, il se crée un vocabulaire personnel.

F.-J. T.

ANTHROPOLOGIE

64. *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins*, par Franz KÖRNER, dans *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 64, 1956, 166-217.

Le sujet de la vision sensible est à la fois le corps animé, qui est informé par l'objet externe (*visio corporalis*), et l'âme (*mens*) qui à l'aide de cette image forme en soi la vision consciente de l'objet (*visio spiritualis*), p. 166-217. Mais le sujet de la pensée est l'âme seule en sa partie la plus spirituelle. K. le développe longuement, p. 178-210, d'après les textes augustiniens abondamment cités. Il y montre des degrés d'intériorité : l'âme, l'esprit, la mémoire, enfin le « Je personnel », qui reste un « *tout* » psychologique, source de toutes les actions vraiment humaines, mais qui est un *milieu*, dominant les corps et tendu vers Dieu. Au point de vue de la connaissance de la vérité, ce « sujet personnel » est spécialement bien exprimé en *Confess.*, VII, 10, 16 (cf. p. 202), où Augustin trouve la Vérité au-dessus de son intelligence et ajoute : « Caritas novit eam » : d'où nécessité de purifier le sujet spirituel pour atteindre la pleine vérité. Mais ici on dépasse la sphère philosophique, car c'est la grâce qui détache l'esprit du créé pour le rendre apte à voir Dieu. C'est le sens du mot des *Confess.*, XII, XXI, 46, résumé dans le titre : « Deus in homine videt ». Dieu nous donne par sa grâce de l'aimer librement en le contemplant. L'A. conclut que toute la pensée de saint Augustin jaillit de son expérience vécue, existentielle, et elle est pleinement unifiée par l'action de la grâce divine. Il faudrait donc, selon lui, pour la rendre exactement, renoncer aux cadres scolastiques (comme *naturel*, *surnaturel*, etc.), qui ne lui conviennent pas et se servir de catégories existentielles, comme *appel – réponse* ; ou « *s'offrir – se refuser* », etc. (cf. p. 216). — Suggestion intéressante, mais défendable seulement pour un exposé purement objectif et historique, en s'en tenant à la philosophie, et à condition de ne pas confondre son domaine avec celui de la Révélation.

F.-J. T.

65. *Los aspectos metafisico y existencial de las relaciones entre fe y razon en san Agustin*, par Jose Antonio G. Junceda, dans *Revista de filosofia*, 15, 1956, 315-323.

La philosophie étant, pour saint Augustin, le désir de posséder la Vérité, c'est-à-dire Dieu, elle s'identifie avec la religion. L'A. le montre par une série de textes (citations latines émaillées de fautes d'impression) et il pose ainsi un problème qu'il ne résout pas, se contentant de qualifier cette identification de « métaphysique et existentielle ».

F.-J. T.

66. *Les « Platonici » dans la psychologie de S. Albert le Grand*, par P. Michaud-Quentin, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 23, 1956, 194-207.

Ces *Platonici*, que la psychologie d'Albert se prête à dépister, sont des contemporains et des adversaires, les tenants d'un anti-aristotélisme qu'il rejette. L'ensemble des positions qu'ils représentent se retrouve essentiellement chez Augustin, « mais on peut se demander si ce S. Augustin est bien l'évêque d'Hippone », celui plutôt des idées de son temps : ainsi (p. 206) on semble lui attribuer la tripartition en rationnel, irascible et concupiscible.

A. D.

67. *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin*, par Pius Künzle, Studia friburgensia, 12, Universitätverlag, Freiburg Schw., 1956, 24 × 16, 245 p.

Il s'agit des rapports entre l'âme et ses facultés selon saint Thomas : étude des sources. Un des principaux textes invoqué comme objection est : S. Augustin, *De Trinit.*, IX, iv (ternaire *mens, notitia, amor*) et IX, xi, 18 (ternaire *memoria, intellectus, voluntas*). L'A. les étudie en détail, p. 7-29, et très objectivement ; il rappelle les diverses interprétations données ; et il conclut que la thèse *dite* augustinienne de la *non distinction* entre l'âme et ses facultés, n'est ni défendue ni rejetée par saint Augustin lui-même qui n'aborde pas le problème.

F.-J. T.

68. *Zur Bedeutungsgeschichte von « Sapientia »*, von Helene Homeyer, dans *L'Antiquité classique*, 25, 1956, 301-318.

Dans cette recherche philologique sur le sens donné à *Sapientia* par les philosophes et poètes grecs et latins, le sens accepté par les Pères, spécialement saint Ambroise et saint Augustin, est évoqué brièvement p. 314-315 : Riche documentation pour l'étude des sources de cette notion importante.

F.-J. T.

69. *Para una metafisica del sentimiento : dos modos del conocer*, par Jaime Bofill Bofill dans *Convivium. Estudios filosoficos*, (Barcelona), 1, 1956, 19-53.

La connaissance de l'âme par elle-même, au sens intuitif, défendu par saint Augustin (*De Trinit.*, l. IX), peut fonder une « métaphysique du sentiment ». L'A. le montre fort bien, mais d'un point de vue exclusivement scolastique et thomiste.

F.-J. T.

70. *The Active Theorie of Sensation in St. Augustine*, par S. M. Ann Ida Gannon, B.V.M., dans *The New Scholasticism*, 30, 1956, 154-180.

Étude de l'aspect actif de la sensation augustinienne, spécialement dans la vue et l'ouïe, sur les textes, avec consultation surtout de E. Gilson. Les sources plotiniennes de la théorie d'Augustin sont recherchées, ainsi que l'évolution de sa pensée (avant et après les *Confessions*).

SOCIÉTÉ

71. *St. Augustine and the Nature of Society*, par Thomas M. Garrett, S.J., dans *The New Scholasticism*, 30, 1956, 16-36.

L'A. propose une meilleure pénétration de l'idée de société dans sa teneur dernière, telle qu'elle sous-tend le *De civitate* tout entier, ce que négligent la plupart des études qui s'en tiennent au plan politique. *Les métamorphoses de la C. de D.* de E. Gilson est à ce point de vue l'ouvrage le plus éclairant, en prolongement duquel l'A. situe sa recherche. Il relève dans la conception augustinienne la prépondérance métaphysique de l'amour, suprême élément unificateur, mais telle que loin d'exclure la justice, elle l'inclut et la promeut. Autant que les vues exposées, les directives méthologiques que préconise cette dense étude, sont à retenir.

A. D.

72. *Kirchenväter und soziales Erbrecht.* Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt, par Eberhard F. Bruck, Springer-Verlag, Berlin-Gottingen-Heidelberg, 1956, 23,5 × 16, xi-286.

Sous le titre de « Pères de l'Église et le droit de succession : pénétration d'idées religieuses dans le droit du monde oriental et occidental », l'A. nous parle d'une disposition testamentaire légale qu'on nomme « pro anima ». Alfred Schultze, *Augustin und der Seelteil des germanischen Rechts*, Leipzig, 1928, a accrédité l'opinion que cette institution remontait à Augustin. La présente recherche aboutit à des conclusions plus nuancées. Quoi qu'il en soit des possibles amorces de cette « part de l'âme » dans l'antique culte des morts, valorisées par la doctrine chrétienne de la charité et du mérite, c'est saint Basile qui recommande le premier de réserver aux pauvres, pour le salut de son âme, une part déterminée de ses biens, si l'on ne veut renoncer à tout. Les autres cappadociens et Jean Chrysostome l'ont suivi. Ils cherchent tous à déterminer cette part par une « mesure numérique », représentant une fraction de la totalité. Y aurait-il là une réminiscence de la « distribution équitable des biens » prônée par Platon dans ses *Lois* (41-55) ? Jérôme et Augustin reprennent l'idée sous une autre forme : « la part du Christ ». Le testateur comptera le Christ au nombre de ses enfants et Lui réservera une part égale de l'héritage. L'A. prouve longuement que le père de cette idée est Jérôme et non pas Augustin (88-102). L'originalité d'Augustin, à l'encontre de Jérôme et des Grecs, qui présentent cette part du pauvre comme un minimum, un compromis avec la pauvreté absolue de la vie parfaite, est de voir dans la part du Christ un maximum. Il estime la pauvreté absolue à sa juste valeur, mais il veut garantir le patrimoine des enfants contre de trop grandes largesses des parents aux pauvres et à l'église (cf. *Sermo* 355, 5). Il n'est pas indifférent de calculer la part du pauvre selon l'une ou l'autre manière. La suite de l'étude, très documentée, montre comment et pourquoi la manière grecque a su davantage s'imposer au droit de succession que la manière d'Augustin. CR. : *N.R.T.*, 1958, 760 et *Theolog. Literaturz.*, 82, 1957, 514-516.

A. d. V.

73. *Historia de la filosofia del derecho y del estado.* I. De los origines a la baja Edad Media, par A. Truyol y Serra, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 2e édit. revue et augm., 1956, 22 × 16, 332 p.

Premier volume d'un excellent Manuel d'histoire du droit (des origines au xvie siècle). Saint Augustin est étudié, p. 216-225. L'auteur caractérise bien la position sociale d'Augustin, fondée sur le droit naturel au sens de Cicéron, mais dominée par l'idéal chrétien des deux *cités* prises au sens mystique. Le résumé des diverses doctrines en 10 paragraphes, est exact, mais succinct ; et il manque des renvois précis aux *œuvres*, signalées seulement en général, p. 217.

F.-J. T.

74. *Le Dottrine politiche da S. Tommaso d'Aquino a Bartolo da Sassoferrato,* Lezione tenute nell'Università di Bologna durante l'anno academico 1955-1956, par Pr. Emo Bruno Brunello, Casa editrice Riccardo Patron, Bologna, 1956, 25 × 17, 131 p.

L'Introduction est consacrée à Augustin et l'augustinisme ; elle expose sa doctrine politique et « ses idées politiques fondamentales ». L'ouvrage présente les théories de S. Thomas, Gilles de Rome, Dante, Marsile de Padoue et B. de Sassoferrato.

A. D.

75. *Gedanken des heiligen Augustinus über die Strafe,* par Wehdelin Rauch, dans *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie* von W. Rauch, herausg. von R. Schlundt, Herder Freiburg, 1956, 23 × 15, 404 p. ; p. 208-215.

Cet article expose les idées de saint Augustin sur la punition. Il a déjà paru dans *Hessische Schulblätter*, 42, 1930, 289-292. Selon l'A. la punition, pour Augustin, a comme premier objectif de rétablir l'ordre naturel des choses, rompu par la faute ; amender le coupable n'en serait que le motif secondaire. L'A. applique à ce cas d'espèce, un principe général d'Augustin qu'il met ailleurs dans ce même volume à la base de sa *Christliche Sittenlehre* (5-162) : « Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans » (*C. Faust. manich.*, 22, 27), p. 169, n. 3. Ce principe lui-même tire sa force de la relation ontologique qui existe entre l' « ordo naturalis » et Dieu (cf. *Conf.*, 1, 6 ; 3, 8), p. 173, n. 9. L'éthique et la théologie morale de Rauch est manifestement d'inspiration augustinienne ; mais, sauf dans l'article cité, l'A. n'étudie pas la pensée spécifique d'Augustin.

A. d. V.

76. *Slavery in the Writings of St. Augustine,* par Sist. Margaret Mary, C.I.M., dans *The Classical Journal* (Wilmette, Illinois), 49, 1954, 363-368.

Brève présentation de la question de l'esclavage et de ses problèmes, sur la base d'une cinquantaine de textes.

INFLUENCE

77. *Aporia e problematica del pensiero rosminiano. Nel primo centenario della morte di Antonio Rosmini,* par Cornelio Fabro, dans *Divus Thomas*, 59, 1956, 361-371.

Examen critique des études publiées sur Rosmini à l'occasion du Centenaire de sa mort (1955). F. signale, p. 364, dans l'*Etude des sources*, l'effort de U. Honan et F. Sciacca, pour montrer que Rosmini s'inspire de saint Augustin, mais « en le dépassant », ce qui pose un problème non encore résolu. — CR. dans *Rivista rosminiana*, 51, 1957, 218-226.

F.-J. T.

78. *Verdadera y falsa autenticidad vital. Confrontación crítica de dos actitudes : Ortega y San Agustín*, par Luis Cuéllar Bassols dans *Convivium, Estudios filosoficos*, (Barcelona), 1, 1956, 55-74.

En face de l' « authenticité vitale » qui, selon Ortega, met la source du vrai et du bien dans la « fidélité à soi-même », saint Augustin affirme la seule « vraie authenticité » qui est la fidélité à la Vérité elle-même, comme il l'a fait en renonçant à son « moi pécheur » pour suivre l'idéal évangélique (*Confess.*, l. VII).

F.-J. T.

79. *Tijd als « distentio animi ». Nota's bij een tekst van S. Augustinus*, par P. de Haes, dans *Collectanea Mechliniensia*, 41 (11e sér., 26), 1956, 615-621.

Bonne méditation sur la valeur psychologique et morale du temps, surtout en ses instants décisifs qui commandent toute une vie : elle est confirmée par des réflexions de Heidegger et Merleau-Ponty et se raccroche bien à la définition augustinienne du temps comme « distensio animi » (*Confess.*, XI, xx, 26 et xxviii, 38), simplement signalé p. 615.

F.-J. T.

VI. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

THÉOLOGIE - FOI ET RAISON

80. *Humanisme et théologie*, par Werner Jaeger, trad. de l'anglais par H. D. Saffrey, éd. du Cerf, Paris, 1956, 19 × 12, 125 p.

Traitant de la théologie comme élément fondamental de l'humanisme classique et du passage de l'ancienne théologie philosophique grecque à la théologie chrétienne, l'A. est amené à faire appel aux vues d'Augustin, qui célèbre Platon comme le père de la théologie (p. 75), met en tête de sa liste des philosophes les premiers théologiens-physiciens grecs (p. 79), relève la division varronienne de la théologie (p. 94), et dont la conversion eut comme premier point de départ la lecture de Cicéron, non de la Bible (p. 96).

A. D.

81. *San Agustín en la historia del dogma*, par Eugenio González, dans *Salmanticencis*, 3, 1956, 3-29.

Augustin n'est pas un spéculatif à outrance qui ne reconnaîtrait que le travail de la raison discursive pour le développement du révélé. Comme le montre son action pour la défense et l'explication des vérités de foi, leur croissance s'obtient par la manifestation du contenu de la tradition activement présente dans la vie de l'Église, même quand elle ne s'exprime pas intellectuellement.

A. D.

82. *Schriftgezag en Kerkgezag bij Augustinus*, par W. F. Dankbaar, dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 11, 1956, 37-59.

Pour saint Augustin, la *Règle de foi* n'est, ni l'Écriture seule, en dehors et au-dessus de l'Église, ni la Tradition et l'autorité de l'Église au-dessus de l'Écriture, mais *les deux*, indissolublement unis comme expression de l'infaillible autorité de Dieu. L'A. le montre clairement par l'analyse d'une série de textes (cités en notes) du *Contra Faustum*, XI, 2 ; XXII, 79 ; *Contra Epist. Manich.*, IV, 5 ; V, 6 ; *De Doctr. christ.*, III, 2, 2 ; *Cont. Julianum Pelag.*, VI, 5, 11 et d'œuvres antidonatistes. — Excellente mise au point.

F.-J. T.

83. *Glaube und Erkenntnis. Probleme der augustinischen Glaubenslehre*, par Karl Wucherer-Huldenfeld, dans *Wissenschaft und Weltbild*, 9, 1956, 197-201.

Compte rendu élogieux et résumé de l'ouvrage de M. Löhrer sur « Le concept de la foi dans les premiers ouvrages de saint Augustin » jusqu'aux *Confess.* (Cf. *Bulletin august.* pour 1955, n. 307, dans *R.E.A* 1959, p. 59). L'A. signale, p. 199-201, d'après les ouvrages postérieurs aux *Confess.*, une série de précisions possibles.

F.-J. T.

84. *The Philosophy of the Church Fathers, I. Faith, Trinity, Incarnation* by Harry Austryn Wolfson, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass., 1956, 22 × 16, 635 p.

Cette vaste étude comprend en ce premier tome 4 parties : 1. Foi et raison. – 2. La Trinité et le Logos de Dieu. – 3. L'Incarnation. – 4. Les hérésies. — P. 127-137, W. étudie spécialement les notions « *foi* et *raison* » chez saint Augustin et il examine sa réponse à deux questions diversement résolues par les prédécesseurs comme Origène, Clément d'Alexandrie, Tertullien : 1° Y a-t-il plus de *mérite* dans la foi que dans l'intelligence ? Il y a, répond Augustin, priorité de nature dans l'intelligence ; mais la foi est première dans le temps et le mérite est *égal* ; ce que W. s'efforce d'établir d'après *De util. cred.*, 10, 25 et *De ord.*, 11, 9, 26, qui, de fait, ne traitent guère du problème du *mérite* ; 2° La foi est-elle un assentiment aux enseignements de l'Écriture *non démontrés* ou également à ceux qui sont *démontrés* ? W. présente deux séries de textes qui semblent se contredire ; et il résout le problème d'après *Serm.* 43, vii, 9 (Intellige ut credas verbum meum, crede ut intelligas Verbum Dei). Selon lui, Augustin parle là d'une première *intelligence* où l'on voit la probabilité (au sens stoïcien) de ce qu'il faut croire ; puis, viendrait la foi en cette vérité ; enfin, la pleine intelligence, où ce qu'on croit est démontré. On pourrait donc croire ce qui est évident comme ce qui ne l'est pas (à l'opposé de l'opinion thomiste). W. appuie son interprétation sur l'analyse de plusieurs textes, spécialement *Epist.* 120 (à Consentius) et *De praedest. sanct.*, 11, 5. — Mais il néglige les affirmations fréquentes chez Augustin où la foi est déclarée *nécessaire* tant qu'on est ici-bas privé de la claire vue, ce qui suppose en son objet des mystères absolument indémontrables sur terre. Et surtout, W. ne tient pas assez compte d'un caractère du vocabulaire augustinien qui n'a pas encore un *sens technique uniforme*, surtout pour les termes usuels, comme « credere, intelligere, visio, fides, ratio », etc. Si l'on s'en rapporte au contexte pour déterminer chaque fois le sens des mots, toute contradiction disparaît de la pensée augustinienne, sans qu'on ait à la soupçonner de *rationalisme*, comme semble bien le faire W. — Cette

réserve s'applique à toute l'œuvre : remarquable par l'ampleur des recherches et la richesse des références, elle donne au mot « Philosophie » une extension rationaliste contestable, en y englobant l'exposé des grands mystères de notre foi.

F.-J. T.

85. *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* von Georg Kretschmar, Beiträge zur historischen Teologie, 21, J. C. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1956, 24 × 16, viii-247 p.

Étude riche et solide des *sources* de la théologie trinitaire : pour saint Augustin, cf. p. 134-139 ; et aussi p. 89, 175 et 196. Voir compte rendu de l'ouvrage dans la *Revue des Etudes august.*, V, 1959, p. 191.

LE CHRIST - LA GRACE - LES SACREMENTS

86. *The Participation of the Faithful in the Regal and Prophetic Mission of Christ according to Saint Augustine*, par Edward J. Hughes, Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad Lauream 26, Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois, 1956, 23 × 15, vii-97 p.

La mission du Christ comporte trois aspects complémentaires : de prêtre, de roi et de prophète. Il est communément admis qu'en vertu du Corps mystique, tous les fidèles participent au sacerdoce du Christ. Pour sauvegarder l'autorité disciplinaire et doctrinale de la hiérarchie, certains croient devoir nier que les laïcs participent à la royauté et au prophétisme du Christ-médiateur. Saint Augustin qu'en pense-t-il ? Enseigne-t-il que le Christ, chef du Corps mystique, est à la fois Prêtre, Roi et Prophète (1-27) ; le fidèle participe-t-il à sa mission royale (28-42) et à sa mission prophétique (42-57) ; cette participation est-elle métaphorique ou réelle (*passim* et 57-78) ? La réponse de l'A. est affirmative à tous ces points, basée sur un nombre impressionnant de textes, cités en note et paraphrasés dans le corps de la dissertation. Avoir rassemblé ces textes est un mérite ; cependant, il ne suffit pas de les paraphraser pour les rendre convaincants : la paraphrase risque d'y glisser des concepts étrangers à Augustin et à son temps. Augustin y parle surtout un langage biblique : il s'agit de l'interpréter comme tel ; il est dangereux de vouloir trop préciser les réalités que couvrent les métaphores. Est-il *a priori* certain qu'Augustin n'a pas subi d'évolution dans cette matière ? Il aurait été recommandable de s'enquérir de l'influence probable des luttes antidonatiste et antipélagienne où les notions de royaume, de sacerdoce et de prophétisme jouent un rôle certain. Bref, s'il est indéniable qu'Augustin accorde au fidèle, en raison de son insertion dans le Corps mystique, une certaine fonction active de roi et de prophète, il n'est pas très aisé à voir comment il conçoit concrètement l'exercice de ces fonctions. Cette dissertation est un bon devoir de séminaire ; sa faiblesse de conviction est surtout une faiblesse de méthode.

A. d. V.

87. *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino*, par Licinio Galati, Edizioni Paoline, Roma, 1956, 18 × 12, 174 p.

Christus via, thème augustinien de première importance. L'A. en fait un exposé d'ensemble tel qu'il se présente conjointement dans la vie et dans l'œuvre d'Augustin. La composition, très méthodique, est une bonne mise en œuvre des textes, sans les citer, mais avec toutes références. Le thème étudié est donné comme pou-

vant, par son ampleur, synthétiser tous les éléments d'une christologie augustinienne, s'il est vrai que le Christ-voie n'est que l'universel Médiateur de l'Incarnation rédemptrice. Mais n'est-ce pas là passage indû à un thème voisin ? Un autre thème, le Christ-modèle, interfère avec le Christ-voie (ch. VI) ; il est invoqué à titre de complément, et c'est le droit de l'A. Il y avait donc encore moins à faire appel au Christ-terme en faisant l'exposé des fondements philosophiques et théologiques de la doctrine de la béatitude, ce qu'une recension d'*Antonianum*, 1957, p. 438, lui reproche comme une grave omission ! Accueillons une suggestion qui rejoint le résultat de tant d'autres études : le Christ-voie est une clé de l'interprétation de l'augustinisme tout entier, théologie et philosophie.

A. D.

88. *La nature du caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale*, par J. Galot, « Museum lessianum », Desclée de Brouwer, 1956, 23 × 15, 242 p.

Une source importante de la théologie médiévale du caractère sacramentel est saint Augustin, étudié p. 36-41. Jusqu'à lui, cet aspect de la vie surnaturelle, plusieurs fois suggéré (S. Paul, S. Jean Chrysostome, etc.), n'était pas encore dégagé : saint Augustin eut le mérite d'affirmer son existence distincte de la charité et de la grâce, liée au sacrement non réitérable, comme le baptême. Mais pour l'expliquer, il s'en tient, selon G., à l'image du « caractère indélébile » imprimé sur le soldat pour le vouer définitivement au service de l'empereur. C'est au XIIe siècle seulement que naissent les recherches sur la nature du caractère (objet principal de cet ouvrage). — La position et le rôle de saint Augustin, dont l'importance est bien indiquée. mériteraient d'être repris et approfondis pour eux-mêmes. — C.R. *Nouv. Rev. théol.*, 1957, 1094-1095 ; *Scholastik*, 1957, 627-628 ; *Bijdragen*, 1958, 92-93.

F.-J. T.

89. *A Patristic Synthesis of John VI*, 54-55, par Edmund J. Siedlecki, Pontificia Facultas Theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum, dissert. ad lauream, 27, Mundelein, Illin., 1956, 23 × 15, 298 p.

La thèse complète étudie l'interprétation de *Jean*, 6, 54-55, soit le discours sur le Pain de vie, depuis les Pères apostoliques jusqu'à saint Jean Damascène. Le présent extrait, qui en représente une moitié, contient en première partie (1-119), l'interprétation de saint Augustin, avec en Appendice (119-126), celle de Fulgence de Ruspe. Par l'importance et la richesse de ses explications, Augustin représente l'apogée du groupe occidental. Les *Tractatus in Ionn.* sont la source essentielle, longuement analysée (9-77). La nécessité de l'Eucharistie est ensuite exposée d'après les ouvrages antérieurs ou étrangers à la querelle pélagienne, puis dans ceux qui concernent le pélagianisme (78-100). — Travail méthodique et d'une lecture attachante, qui réunit toutes les composantes de la doctrine eucharistique d'Augustin. Les notes, tout à fait soignées, citent sur tous les problèmes rencontrés, les textes les plus significatifs des auteurs.

A. D.

90. *Augustinus. Der Vater der abendländischen Kirche*, dans *Urchristentum und Geschichte*, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, par Hans von Soden, Band 2, *Kirchengeschichte und Gegenwart*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956, 23,5 × 16, VI-301 p. ; p. 89-110.

Cet article a paru dans *Junge Kirche* (Göttingen), 6, 1938, 142-152 ; 286-293. L'A. vise à prouver que c'est Augustin qui a donné, pour l'histoire de l'Église en Occident, la forme décisive : 1° à la doctrine chrétienne du péché et de la grâce ; 2° à la doctrine chrétienne de l'Église. En cela, il est le père de l'Église en Occident; des deux confessions, catholique et réformée.

A. d. V.

91. *Die Not der « Seinsvergessenheit » und das Gestaltgesetz der kommenden Bildung. Eine Augustinische Besinnung*, par Ferdinand Bergenthal, dans *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 32, 1956, 264-283.

Méditation à la fois morale et métaphysique sur la possibilité du péché et la « nécessité de s'oublier soi-même » avec tout le créé, pour atteindre Dieu et la Sagesse qui est notre vrai but. L'A. s'inspire de saint Augustin, *Confess.*, II, c. 4 et III, c.4 mais plus encore de Goethe, Rilke, Husserl et surtout Kant, p. 272-277.

F.-J. T.

92. *Augustinus heute*, von A. Auer, dans *Philosophische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 64, 1956, 133-165.

L'A. caractérise très objectivement la morale de saint Augustin : 1° ses présupposés philosophiques (introspection, illumination, Loi éternelle) ; 2° son *centre* dans le « cœur qui voit Dieu » ; 3° son sommet dans la « sagesse » comparée à celle des Indous, mais la dépassant en richesse. Il insiste sur ce dernier point (p. 155-165), en distinguant la sagesse en celui qui la cherche et en celui qui la possède.

F.-J. T.

93. *The Eschatological Transformation of the Material World according to Saint Augustine*, by Thomas E. Clarke, S.J., excerpta ex Dissert. ad lauream in Facult. theolog. Pontificiae Universitatis Gregorianae, Wodstock, College Press, Wodstock, Maryland, 1956, 23 × 15, 45 p.

La thèse complète étudie la transformation finale du monde matériel d'après le *De civitate*, livre 20. L'A. en donne les conclusions dans l'Introduction de cette brochure. Nous avons là assurément un aspect à retenir de la pensée d'Augustin sur la solidarité de l'homme et du cosmos dans le péché et la rédemption. La partie publiée, le ch. VI, est l'interprétation de *Rom.*, VIII, 19-23, et spécialement en quoi consiste « le gémissement de la créature » : c'est l'angoisse de l'homme lui-même en condition mortelle. L'opinion d'Augustin est discutée en regard des interprétations différentes.

A. D.

94. *Paulus Lehrer der Väter.* Die altkirchliche Auslegung von Römer I-XI, par Karl Hermann Schelke, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1956, 22,5 × 15, 458 p.

Sous le titre « Paul maître des Pères », K. H. Schelke nous donne d'abord, de l'*Ep. ad Rom.*, I-XI, verset par verset, le commentaire des Pères (p. 15-411), puis en guise de conclusion une synthèse des grands thèmes doctrinaux qui s'en dégagent (p. 413-441). L'A. constate que l'exégèse de l'*Ep. ad Rom.* suit une tradition assez homogène, qui se forme dès les premiers temps et s'affirme par la suite tant en Orient qu'en Occident. En Orient, Origène en est le principal chaînon ; en Occident Tertullien, Cyprien, Hilaire et Ambroise se donnent la main, tandis que ces deux derniers

subissent également l'influence de l'exégèse grecque. D'Augustin, l'A. n'utilise *ex professo*, que *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* et l'*Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* (P.L., 35). Il confirme — ce que Platz avait déjà remarqué dans *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg, 1938, p. 252 — qu'Augustin y applique une exégèse très personnelle, qui n'est pas toujours sans faire violence au texte ; plus tard, l'A. le suggère par la citation de passages empruntés à d'autres œuvres, Augustin changera fondamentalement certaines de ses vues, sous l'influence de la lutte avec Pélage. L'A. cite abondamment l'*Ambrosiaster* et le *Commentaire* de Pélage. Ce dernier lui semble important pour l'histoire de l'exégèse par le fait qu'il donne diverses interprétations traditionnelles sans pour autant prendre toujours parti lui-même. Il va de soi que dans cet ouvrage l'A. ne pouvait traiter de questions de détails qui intéresseraient les augustinisants. Pour les dépendances doctrinales et textuelles entre Pélage, l'*Ambrosiaster*, Augustin et Origène-Rufin, il renvoie utilement à l'étude d'A. J. Smith, *The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St. Paul to the Romans*, dans *The Journal of Theological Studies*, 19, 1918, 162-230 ; 20, 1919, 55-65 ; 127-177. Pour le problème de la *Vetus Latina*, que posent ces divers auteurs, on peut se référer à H. J. Vogels, *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster*, dans *Bonner Biblische Beiträge* 9, Hanstein, Bonn, 1955 : voir *Revue des Etudes augustiniennes*, V, 1959, p. 187-188. L'étude de Schelke donne de précieux éléments d'une introduction au commentaire d'Augustin sur l'*Ep. ad Romanos*.

A. d. V.

95. *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har* (La conception de saint Augustin sur le péché et la grâce), par Stefan C. Alexe, dans *Studii teologice*, (Bucarest), seria 22, anul VIII, n. 5-6, 1956, 330-348.

L'enseignement de saint Augustin sur le péché et la grâce présente deux avantages : il est le produit du génie et du fruit d'une expérience personnelle. L'Orthodoxie a tout avantage à connaître ses diverses positions, car il y a eu évolution. En rejetant ses inconséquences et ses erreurs (prédestination absolue, gratuité de la première grâce sanctifiante), le théologien retiendra les solutions basées sur l'Écriture et la raison, que le saint, entre autres, donne au problème du bien et du mal.

V. L.

96. *Nova creatura, La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo*, di Z. Alszeghy, S.J., Analecta Gregoriana, ser. Fac. theol., 81, Pontif. Univers. Gregoriana, Romae, 1956, 24 × 16, 284 p.

Exploration méthodique en terrain à peine défriché, à la suite des pionniers que furent Denifle, Smalley, Landgaf et pour le repérage des sources Spicq et Stegmuller. Dans l'exubérante production médiévale, il a fallu choisir les œuvres caractéristiques, 41 commentaires de saint Paul sur la grâce, dont l'ouvrage condense la substance en 5 chapitres : condition chrétienne, déification du chrétien, corps mystique, nécessité de la grâce, en dépendance de Lessicografia della grazia. Toute cette littérature est profondément influencée par l'exégèse d'Augustin ; on exploite ses grands commentaires (*Galat.*, *Rom.*), mais aussi les nombreuses interprétations éparses dans son œuvre. Il est donc fréquemment question d'Augustin dans cet essai d'histoire de la théologie de la grâce ; la bonne soixantaine de références que donne l'*Indice dei nomi* ramène toutes les composantes de sa doctrine, consultée aussi de seconde main dans les commentaires de ses grands disciples.

A. D.

97. *El Milenio* (*Apoc.*, XX, 1-6), par Alberto Colunga, O.P., dans *Salmanticensis*, 3, 1956, 220-227.

Deux références à saint Augustin : *De civit.*, XX, 7-13 et XX, 17, en cette interprétation du millenium moyennant recours au contexte *Apoc.* IV-XXI.

A. D.

MARIE

98. *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, par P. Clément Dillenschneider, C.SS.R., Academia Mariana Internationalis, Roma, 1954, 24 × 17, xi-402 p.

Le *crede ut intelligas*, interprété par Augustin lui-même, n'est pas entaché de fidéisme, p. 274. La foi s'épanouit en pénétration mystique de son donné : maintes références à Augustin sur ce thème. De même sur ce que saint Augustin appelle *sensus catholicus*, ou sens de l'Église, sur le critère du consentement universel, sur l'argument liturgique, etc. Les *Capita Coelestini* (p. 294), nés des discussions semi-pélagiennes, sont l'œuvre non de saint Célestin, mais de Prosper, pour défendre la mémoire de saint Augustin. — Insistons avec l'A. p. 297-299 sur le caractère doctrinal de la Liturgie. Augustin ne s'est pas posé « ex professo », la question des critères qui en règlent l'usage, mais ses écrits fournissent d'utiles indications (antiquité, uniformité, universalité). — Sur la sainteté personnelle de Marie : « Augustin l'exalte en des formules que le sens chrétien ne se lassera pas de répéter » ; mais : « ce texte (*Op. imp.* 4, 122)..., il semble impossible de lui donner un sens immaculiste quand on se réfère au contexte, aux principes connus de saint Augustin et aux endroits parallèles » (p. 184-185).

A. D.

99. *Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basileense*, par P. Hyacinthus Ameri, Academia Mariana Internationalis, Roma, 1954, 24 × 17, xxiv-271 p.

Une reprise de la controverse et des arguments des sept principaux théologiens qui l'animèrent est du plus haut intérêt pour l'interprétation de l'opinion patristique. Saint Augustin est invoqué concernant les dons de l'état d'innocence (p. 33), le formel et le matériel du péché (p. 41), la conception active et passive et la nativité *in utero* et *ex utero* (p. 55), etc. ; plus spécialement sur la nature du péché originel (p. 37-39) : c'est le mérite du débat conciliaire d'avoir confronté la conception augustinienne (concupiscentia habitualis), avec celle de saint Anselme (privatio originalis justitiae) ; et d'avoir donné d'Augustin et des Pères, une exégèse compréhensive : leurs affirmations sur l'absolue universalité du péché originel, sauf le Christ, sont compatibles avec un privilège singulier, ou bien c'est qu'il faut inclure Marie dans le Christ (p. 128-132). *Ibid.*, de materna carne peccati (*De Pecc. merit.*, 2, 24, 38) = chair issue d'Adam pécheur, sans plus. *De nat. et grat.*, 36, 42 vise bien le péché originel et Marie en est exclue : texte convainquant d'après De Segovia.

A. D.

100. *La Virgen María según S. Agustin*, par Victorino Capànaga (Extrait des *Acta*, O.R.S.A.), Roma, 1956, 43 p.

Cet aperçu de Mariologie augustinienne a pour centre la *Maternité divine* préparée en Marie par le vœu de virginité (I-III). De là découle la maternité spirituelle de

la Vierge à l'égard des chrétiens, et le contraste « Eve - Marie », que C. met en bon relief dans les quelques textes explicites et la doctrine générale d'Augustin (IV). Il insiste sur l'Immaculée Conception (V, p. 21-29), dogme qui est, selon lui, affirmé implicitement par les textes augustiniens, et favorisé par la doctrine d'une « rédemption préservatrice », qu'on trouve chez le saint Docteur, bien qu'il ne l'applique pas à la conception de Marie. C. caractérise enfin (VI-VII) la *piété* d'Augustin envers Marie, comme *intérieure* et *liturgique*. — Étude solide, fondée sur de nombreuses références et citations, avec tendance à majorer parfois le sens des textes.

F.-J. T.

101. *Maria y la Iglesia en los Padres preefesinos*, par Dom Estanislao Llopart, dans *Maria-Ecclesia Regina et Mirabilis*, Scripta et Documenta 6, Abadia de Montserrat, 1956, 25 × 18, 11-99.

Trois parties dans cette compétente étude : 1º une exégèse biblique de *Ecclesia* ; 2º l'analyse comparative de *Maria-Ecclesia* ; 3º l'exposé des points de contact. Elle prolonge les travaux de Y. Congar et de R. Laurentin dans le sillage de A. Müller. Avec saint Irénée, saint Augustin est le Père le plus consulté et cité, concernant principalement Marie comme membre de l'Église, le mystère de l'Église en Marie, l'interprétation mariale du Protévangile, Marie et le sacerdoce du Christ, la maternité virginale, la ressemblance de Marie et de l'Église..., etc.

A. D.

102. *De vita mariologico-mariana apud religiosorum ordines*, 15 : *Apud ordinem Recollectorum S. Augustini*, par P. Aug. Fernandez, O.S.A.R., dans *Ephemerides mariologicae*, 6, 1956, 347-348.

Note sur le culte de la T. S. Vierge et les divers exercices et témoignages collectifs de piété par lesquels il s'exprime dans l'Ordre des Récollets augustins (fondé en 1588) d'après leurs constitutions actuelles (1936).

A. D.

MORALE ET VIE SPIRITUELLE

103. *Divorzio e separazione dei conjugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V*, par Francesco Delpini, Marietti, Torino, 1956, 24 × 16, 138 p.

En matière de Divorce et Séparation des époux, la contribution d'Augustin qui précise, clarifie et synthétise l'élaboration de ses prédécesseurs, fait l'objet d'un exposé pp. 71-78, en référence surtout à l'ouvrage de B. Alves Pereira, *La doctrine du mariage selon S. Augustin*, 1930.

A. D.

104. *Amores de Dios y el Alma*, por el Ven. P. Fray Agustín Antolinez, O.S.A., Arzobispo de Santiago, Catedratico de Biblia y Prima de Teologia en la Universidad de Salamanca, Introducción, notas y texto establecido por el P. Angel Custodio Vega, O.S.A., Apendice de M. Ledrus, S.J., El Escorial, Madrid, 1956, 20 × 14, 459 p.

Témoignage d'estime et œuvre de justice envers la mémoire de l'insigne évêque et théologien augustin A. Antolinez, cet ouvrage édite un chef-d'œuvre de spiritualité original et d'un seul tenant ; le titre unique est justifié. Il exhume des biblio-

thèques carmélitaines un commentaire historique des trois grands traités de saint Jean de la Croix : *Cantique spirituel*, *Vive flamme d'amour* et *Nuit obscure*. Il apporte en outre des éléments de solution au problème textuel du *Cantique*. — L'Introduction du P. Vega (I-LXXX) relève les affinités entre saint Augustin, saint Jean de la Croix et leur commun disciple. De tendance surtout carmélitaine, le triple Commentaire s'inspire aussi de saint Augustin et de saint Thomas de Villeneuve. Il est richement annoté (p. 329-387). L'Appendice (p. 390-459) publie le beau travail de recension du *Cantique*, d'après le texte d'Antolinez (p. 3-11), « qui travailla sur l'original johannicrucien à une étape déterminée de son ultime évolution rédactionnelle ».

A. D.

105. *La espiritulidad en San Agustin y en San Ignacio*, par P. Lope Cilleruelo, O.S.A., dans *Manresa*, 28, 1956, 351-370.

Dégageant affinités et contrastes, le parallèle Augustin-Ignace est institué : quant aux sources de leur spiritualité, quant à l'influence d'une grâce commune, la conversion, quant à leur génie propre et ses répercussions sur les conceptions et les méthodes.

A. D.

106. *Elie chez les Pères latins*, par P. Hervé de l'Incarnation, O.C.D., dans *Élie le Prophète*, I, selon les Écritures et les Traditions chrétiennes, Desclée de Brouwer, Paris, 1956, 22 × 14, 179-207.

L'apport particulier d'Augustin, sans faire l'objet d'une recension distincte, se détache assez nettement de celle des autres Pères par son importance même. Elle concerne surtout l'action prophétique d'Élie, mais aussi son ascèse érémitique et le symbolisme des faits prodigieux de sa vie.

A. D.

107. *Il Sermone di S. Agostino per la ordinazione di un vescovo*, par Carlo Boyer, dans *Euntes Docete*, 9, 1956, 306-311.

L'A. présente une analyse du Sermon inédit d'Augustin publié par D. Morin en 1913, *Revue bénédictine*, 30, aux pages 398-408, et non aux pages 393-412, sur la consécration d'un évêque. *Guelferbitanum* XXXII, dans *Miscellanea agostiniana*, I, 563-575.

A. D.

108. *Episcopalis Audientia*, door J. N. Bakhuizen van den Brink, Mededelingen der Koninklijke nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe reeks, 19, n. 8, p. 246-301 (57 p.), Amsterdam, 1956.

Étude des pouvoirs juridiques concédés par l'Empire romain aux évêques catholiques, non seulement pour juger les clercs (origine du *privilège du For*), mais pour entendre des laïcs, même païens, et régler à l'amiable leurs contestations. L'A. examine la législation romaine et son évolution, et la pratique des Pères : Saint Augustin est étudié, p. 22-27 (266-271), d'après le témoignage de Possidius, *Vita S. A.*, c. 19, et les allusions d'Augustin, une dizaine, diligemment recueillies et ordonnées. — Excellente monographie.

F.-J. T.

109. *So spricht Augustinus. Lebendige Quellen zum Wissen um die Ganzheit des Menschen*, par Fritz Kraus, Otto Wilhelm Barth, München, 1956, 7,5 × 10,5, 127 p.

Les plus hautes élévations de l'âme ardente d'Augustin, en une élégante édition de poche.

110. *L'Echelle de Jacob, Saint Augustin sur le Ps.* 44, traduction par Dom A. de Brouwer, dans *Bible et Vie chrétienne*, 15, 1956, 55-57.

Cet extrait de *Enarr. in Ps.* 44, 20, traite d'abord de l'onction de la pierre par Jacob *(fundens oleum desuper)*, puis donne l'interprétation spirituelle du récit de l'Échelle.

A. D.

111. *Sabiduría y ciencia.* (*S. Augustini De Trinitate* XII, 14, 21 - 15, 25), dans *Augustinus*, 1, 1956, 257-259.

Traduction seule.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain, Encyclopédie dir. par **G. Jacquemet**, fasc. 19 : Guillaume-Histoire. Letouzey et Ané, Paris, 1958, 28 × 20, 383 col.

La patristique médiévale figure en bonne place en tête de ce fascicule avec le groupe imposant des *Guillaume... d'Auvergne* († 1249) très ouvert à Platon, mais appréciant en lui surtout la source de l'augustinisme philosophique dont il reprend les thèses majeures ; *...d'Auxerre* (1231), le premier à proposer dans un cours de théologie des preuves rationnelles de l'existence de Dieu ; *...de Champeaux* (1121), qui est à l'origine de la théologie systématique ; et une dizaine d'autres dont le rapprochement sera suggestif. *Hilaire de Poitiers* est traité avec une remarquable densité par Th. Camelot qui insiste à bon droit sur l'influence qu'il exerça sur la doctrine trinitaire d'Augustin. Du même, *Hippolyte de Rome* intéressera vivement même les connaisseurs : où en est, d'après l'A., la reconstitution laborieuse du personnage énigmatique qu'est pour nous Hippolyte ? La thèse hardie de P. Nautin ne semble pas gagner en vraisemblance. Le P. Camelot nous donne encore *Le Pasteur d'Hermas*, plus résumé, simple initiation à sa lecture. *Herméneutique* de R. Tamisier nous paraît un peu expéditif sur les sens spirituel, typologique et plénier qu'on nous rabâche. Et puisque nous en sommes à l'Écriture Sainte, signalons au moins : *Habacuc* de J. Trinquet (identification de l'auteur et de « l'oppresseur » : questions toujours en suspens) ; *Epître aux Hébreux* de F. Amiot (l'attribution à Apollos, si séduisante qu'elle puisse être, ne s'impose pas ; au total nous n'en sommes pas beaucoup plus avancés qu'au temps d'Origène). *Hagiographie* (p. J. Marilier), dont R. Aigrain nous avait donné la première histoire systématique, est une consciencieuse recension qui doit beaucoup à ses travaux. Dans les 7 colonnes où H. Leclère a condensé *Hégel* et son idéalisme, on va d'emblée au jugement de l'A. sur l'athéisme de la pensée hégélienne : l'interprétation radicale de M. Kojève doit s'atténuer d'après celles de H. Niel et de J. Hippolyte. — Que d'autres contributions seraient dignes de mention. « Catholicisme » continue de s'affirmer par l'ouverture et la valeur.

A. D.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique, sous la direction de **R. Aubert** et **E. van Cauwenbergh**, fasc. 78 *Dabert-Denys* ; fasc. 79 *Denys-Dioscore*, Letouzey et Ané, Paris, 1957 et 1958.

Ces fascicules inaugurent le t. XIV du grand dictionnaire. Ils reflètent le souci du directeur d'accélérer le rythme de son achèvement : ainsi ils renvoient à un futur supplément des notices dont, sans doute, le texte n'était pas prêt au moment voulu ; et aussi ils contiennent de nombreuses notices signées du directeur lui-

même, ...il est parfois plus facile de faire soi-même que de faire faire par d'autres ! Nous ne pouvons, au point de vue du dictionnaire, que nous en féliciter : M. Aubert s'y révèle bien informé, surtout de l'histoire contemporaine, ce qui fait naître l'espoir que la documentation ainsi accumulée nous vaudra un jour un volume sur, par exemple, le pontificat de Léon XIII dans le genre du *Pontificat de Pie IX*, paru dans Fliche et Martin. Une autre nouveauté très louable : certaines notices plus longues sont l'œuvre de plusieurs auteurs spécialistes, celle sur *Denys le Pseudo-Aréopagite* (Rocques, Cappuyns, Aubert), celle sur *Deventer* (Koch, Dierickx). A propos de cette dernière, je me demande pourquoi D. s'étend tellement sur l'histoire de l'érection des nouveaux diocèses aux Pays-Bas sous Philippe II. N'aurait-il pas suffi d'un renvoi à une future notice sur les Pays-Bas où la question doit naturellement trouver sa place ? J'ai bien aimé dans *Denys de Corinthe* (Nautin), la remarque sur le désaccord de l'évêque avec Rome sur le problème de fond : le droit de maintenir certaines « traditions de son Église sans s'aligner en tout sur l'évêque de Rome ». Cette remarque mérite d'entrer dans les manuels, qui ont l'habitude de simplifier les choses ; elle n'infirme en rien la reconnaissance de la primauté romaine mais en suggère mieux le rôle dans la vie de l'Église du IIe siècle. A. Walz, dans sa notice sur *Denifle*, peut sembler à d'aucuns dépasser les limites du genre : prolixité de style, émotion trop personnelle ; extrêmement précieuse est *la liste bibliographique des publications de Denifle*, col. 239-243.

Les lecteurs de notre revue, qui à priori s'intéressent à saint Augustin, à son temps et à son influence, trouveront des renseignements sur l'Afrique chrétienne sous les titres : *Denyse*, *Decorianensis*, *Diana*, *Dionysiana*, *Delattre*, *Deogratias*, *Démétriade*, *Diadoque de Photicé* (relations avec Victor de Vita), *Didyme l'Aveugle* (Aug. *Quaest. in Heptateuch.*, II, 25 ; voyez cependant des précisions pertinentes dans B. Altaner, *Augustinus und Didymus der Blinde, eine Quellenkritische Untersuchung*, dans *Vigiliae christianae*, V, 1951, 116-120) ; et sur le jansénisme-antijansénisme sous les titres : *Derkennis*, *Desessarts* (D.T.C. XII, 2549-2550), *Désirant*, *Desqueux*, *De Cock*, *Degola*, *De Jonghe.*

A. d. V.

Dictionnaire de Droit canonique, sous la direction de **R. Naz**, fasc. XXXV : Novice-Pauvreté religieuse ; fasc. XXXVI : Pauvreté religieuse-Pittoni, Letouzey et Ané, Paris, 1957, 28 × 20, 255 et 241 col.

Notre encyclopédie canonique s'élabore à une cadence tout à fait régulière ; nous ne pouvons que suggérer l'intérêt de la nouvelle avance réalisée. Dans le secteur des Collections anciennes, vient en tête l'énigmatique et complexe *Octateuque de Clément*, par G. Bardy, mais surtout des compilations systématiques d'une tout autre importance : l'*Orielensis Ia*, par Ch. Lefebvre, collection italienne antérieure au XIIIe siècle, appartenant au groupe de Bamberg, et la *Parisiensis Ia*, de la Bibliothèque Nationale dont les sources font encore l'objet de nombreux problèmes. Saluons deux gros articles-traités, fondements l'un et l'autre de l'édifice juridique : *Offices ecclésiastiques*, 31 col., de R. Naz, strictement canonique, et *Personnes morales*, 18 col., du même, précédé d'une monumentale étude historique (62 col.) de Auguste Dumas, conduisant de l'époque romaine au Droit français actuel : contribution assurément la plus remarquable des deux présents fascicules. *Paroisse*, 13 col., de R. Naz, historico-can. ne touche pas aux problèmes que pose l'évolution actuelle de cette institution. Le droit judiciaire s'adjuge pour pièce maîtresse *Ordines judiciarii*, 11 col., par A. M. Stickler, qui intéressera vivement sur l'interférence des deux Droits dans leur développement réciproque. En droit pénal, voici l'article de base : *Peine* de E. Jombart, 16 col.

Le droit sacramentaire et liturgique obtient un ensemble notable de travaux moyens dont *Ordination sacrée*, par R. Naz, *Ordines romani*, par F. Claeys Bouuaer. Le même traite *Ordre en droit occidental.* Une large contribution à l'exposé du Droit oriental est fournie par Ch. de Clercq : *Ordre dans le Droit oriental*, *S. Congrégation pour l'Eglise orientale*, *Pénitence dans le Droit oriental*, et *Droit oriental* en général. En droit religieux, dont E. Jombart est le spécialiste, nous relevons *Obéissance*, qu'on appréciera pour la mise au point canonique mais aussi doctrinale, mettant à profit les nombreuses études récentes : à ce point de vue, *Pauvreté religieuse*, nous a paru moins réussi. L'histoire biographique du droit-canon fait défiler un long cortège de notoriétés dont *Panormitain* († 1445) de Ch. Lefebvre constitue la pièce saillante (21 col.) ; il intéressera aujourd'hui par sa théorie conciliaire. Le bloc *Pénitence* (vertu) E. Jombart ; *Pénitence* (sacrement) E. Jombart, en droit occidental ; R. Janin, en droit oriental ; *Pénitencerie*, R. Naz ; *Pénitences*, E. Jombart ; s'achève par l'excellente étude historique *Pénitentiels* (6 col.) de J. Lagache, importante par les travaux récents qu'elle met en œuvre.

A. D.

Tertullian, *The Treatise Against Hermogenes.* Translated and Annotated by **J. H. Waszink.** « Ancient Christian Writers 24 », The Newman Press, Westminster, Maryland; Longmans, Green & C°, London, 1956, 22 × 14,5, 178 p.

L'A., spécialiste de Tertullien, a mené de front la traduction en anglais, que voici, du *Traité* de Tertullien *contre Hermogène*, et la préparation du texte critique, paru comme vol. 5 de la coll. « Stromata » : *Quinti Septimii Florentis Tertulliani adversus Hermogenem liber*, in aedibus Spectrum, Utrecht-Anvers, 1956. La traduction anglaise, qui ne comporte pas le texte latin, a largement profité du travail critique : elle est le plus littérale possible et conserve, sans coupures, les longues phrases tertulliennes, qui n'ont certes pas manqué de paraître difficiles, même au lecteur romain. Pour ces passages, il sera bon de se reporter au latin. L'introduction et les nombreuses notes détaillées (dont quelques-unes exposent la trame de la pensée ou des arguments), forment un commentaire littéraire, historique et doctrinal très riche de ce traité subtile sur l'origine du monde et du mal. L'A. invite de le compléter par son art. : *Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes*, dans *Vigiliae Christianae*, IX, 1955, 129-147, qui s'occupe des sources de la doctrine d'Hermogène, de l'influence du platonisme moyen sur la réfutation par Tertullien et de l'interprétation de quelques passages difficiles de cette réfutation. L'auteur qui voudrait approfondir les divers aspects théologiques, que Waszink d'ailleurs ne néglige pas, du traité de Tertullien, notamment pour illustrer l'influence du platonisme sur la pensée chrétienne du IIIe siècle, trouverait dans ce volume une solide base de départ.

A. d. V.

Heinrich Josef Vogels, *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster*, Bonner biblische Beiträge 9, Peter Hanstein Verlag, Bonn, 1955, 25 × 18, 66 p.

L'Ambrosiaster, nom donné à l'auteur inconnu d'un commentaire latin des Epîtres de saint Paul (fin IVe s.), serait précieux comme témoin de la *Vetus latina* si l'on parvenait à établir son texte primitif des épîtres. Vogels a entrepris cette tâche et nous donne ici les résultats d'une recherche sur un point de détail. Après Westcott, *Dictionary of Christian Biographie*, vol. 4, London, 1887, 116-117, il constate que Rufin dans sa traduction des *Homélies d'Origène sur ad Rom.* s'est servi pour le texte

paulinien d'une version latine existante, remontant à 400 au moins et en usage dans la région d'Aquilée. Par ailleurs, l'*Ambrosiaster*, conservé dans le Cod. 87 Amiens (VIIIe-IXe s., Corbie) donne un texte de *Rom.* et *I Cor.* très semblable à celui de Rufin ; le Ms 743 Nationalbibliothek Wien (fin VIIIe-début IXe s. St-Gall ?), indépendant de 87 Amiens, en est un autre témoin. Il est évident que le texte de Rufin et celui de 87 Amiens et 743 Wien a subi des corrections et des adaptations. Dans le même manuscrit de l'*Ambrosiaster* le commentaire ne donne pas toujours les mêmes leçons que le texte commenté. L'A. relève les variantes et avec la leçon des bons manuscrits de l'*Ambrosiaster* (p. 11), et avec Rufin (p. 34-37) et avec le Commentaire de l'*Ambrosiaster* (p. 38-39). Les références à *la Vulgate* sont grevées d'un doute : certains auteurs, en effet, comme De Bruyne, pensent que le texte paulinien de *la Vulgate* n'est pas le fruit d'une révision par Jérôme ; en ce cas la distinction entre *Vulgate* et *Vetus latina* s'évanouirait et l'on perdrait le bénéfice d'un terme de comparaison. Tout ceci, pour l'*Ep. ad Rom.*, dont l'A. donne un texte critique d'après 87 Amiens, comparé avec Rufin (p. 13-31). Rufin n'a pas traduit le commentaire d'Origène de *I Cor.* Des quelques citations de *I Cor.* qui se trouvent dans le Commentaire de *Rom.* on ne peut guère tirer de conclusion valable, d'autant moins que 87 Amiens donne pour *II Cor.* le bon texte connu. Mais par ailleurs, pour *I Cor.* 87 Amiens est appuyé par 455 Gand (IXe-Xe s. Trèves). L'A. édite le texte *I Cor.* de 87 Amiens, comparé à celui de 455 Gand (46-64). A part ces deux éditions critiques, l'étude de Vogels est riche en renseignements utiles. La conclusion cependant est négative : 87 Amiens ne peut servir que sous de très grandes réserves à l'établissement de la version latine authentique de *Rom.* et de *I Cor.*, utilisée par l'*Ambrosiaster*.

A. d. V.

Rudolf Eiswirth, *Hieronymus' Stellung zur Literatur und Kunst*, Klassisch-Philologische Studien, Heft 16, Harrassowitz in Kommission, Wiesbaden, 1955, 23 × 16, XIII-96 p.

Dans sa formulation générale : « L'attitude de Jérôme en face de la littérature et de l'art », le titre de l'ouvrage annonce une étude d'ensemble qui, à mon savoir, n'a pas encore été écrite et qui serait du plus haut intérêt. En fait, l'A. étudie dans une première partie (5-53), l'attitude pratique et théorique de Jérôme en face seulement de la littérature profane (non chrétienne) ; dans une deuxième partie (54-75), son attitude en face de l'art et dans une annexe (75-90), le problème de la priorité de l'*Ep.* 58 sur l'*Ep.* 53. Il faut bien avouer qu'il est difficile d'apporter une solution nouvelle au premier problème dont tant d'historiens se sont occupés. Aussi, sur ce point, le mérite de l'ouvrage me semble uniquement consister dans la constitution d'un dossier quasi complet de la question et dans l'analyse et la discussion des solutions proposées. L'A., il ne s'en cache pas, adopte en définitive les vues de M. Courcelle : après la promesse consécutive au songe (*Ep.* 22, 30), Jérôme ne lit plus d'auteurs classiques, sauf quelques historiens ; les citations classiques, qu'on rencontre encore, quoique moins nombreuses, sont faites de mémoire. Quant à l'attitude de principe : l'A. la dégage de l'*Ep.* 23, confirmée par l'*Ep.* 70 : Jérôme tient les auteurs profanes pour utiles, voire nécessaires à la formation littéraire des jeunes, entendez bien : littéraire, car Jérôme ne semble pas avoir été ouvert aux problèmes philosophiques. A cette première partie se rattache logiquement l'annexe sur la priorité de l'*Ep.* 58 sur l'*Ep.* 53 : je ne vois pas l'utilité de ce long exposé : il n'apporte aucun argument nouveau et semble ignorer l'argument que J. Labourt, Saint Jérôme, *Lettres*, éd. Budé, III, 1953, appendice A, 235, dégage de l'inscription de certains mss pour appuyer les conclusions de Courcelle, que

l'A. adopte. La deuxième partie, bien que plus réduite, apporte quelques vues nouvelles : si les écrits de Jérôme trahissent quelque sentiment de la beauté de la nature, ils ne manifestent aucun goût positif pour les arts ; ils vont même à l'encontre de la vogue de son temps de construire de nouvelles églises, de les embellir et d'acquérir des manuscrits richement décorés. Resterait à découvrir pourquoi ? et si cette attitude négative n'est pas plutôt l'effet d'une doctrine ascétique que d'une insensibilité congénitale à la beauté artistique.

La bibliographie pèche par excès et par défaut : sont cités trop d'ouvrages qui n'ont qu'un rapport éloigné avec le sujet ; sont omis, quelques ouvrages qu'il n'était pas permis d'ignorer : S. von Sychowski, *Hieronymus als Literaturhistoriker*, Münster, 1894 ; E. Arns, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953 ; quelques articles, dont Kurfess, *Vergils vierte Ekloge bei Hieronymus und Augustinus*, dans *Sacris Erudiri*, VI, 1954, 5-13 (voir *Bulletin augustinien*, dans *Revue des étud. august.*, III, 1957, 418, n. 639). L'éd. de J. Labourt (voir *supra*) aurait dû trouver sa place sous la rubrique *Ausgaben* et non sous *Moderne Literatur* ; en 1955 le t. IV était paru (— XCV), en 1958 t. VI (— CXV). En résumé : l'étude d'Eiswirth m'a déçu : elle manque d'originalité dans sa documentation et dans ses conclusions. Cf. *Theologische Literaturzeitung*, 81, 1956, 730 = H. M. Werhahn.

A. d. V.

Antoine Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien* (Vaticanus Reginensis, 316), Desclée et Cie, Paris, 1958, XXXIX-820 p.

Le Sacramentaire Gélasien est un des plus vénérables témoins de notre liturgie romaine. Il n'avait pas encore fait l'objet d'une étude complète et systématique. M. Chavasse, que ses travaux antérieurs désignaient pour cette difficile entreprise, n'a pas été rebuté par la complexité et l'aridité de la tâche ; ses efforts se trouvent couronnés par des résultats du plus haut intérêt.

Les historiens de la liturgie considéraient le *Liber sacramentorum romanae ecclesiae*, Reginensis 316 de la Bibliothèque vaticane, comme un sacramentaire papal, compilé principalement par le pape Gélase à partir des nombreux *libelli missarum* conservés dans les collections du Latran et qui, connu très tôt en Gaule par l'intermédiaire sans doute de moines Bénédictins, y subissait à plusieurs reprises des interpolations au cours du VIe et jusqu'au début du VIIe siècle. Tous s'efforçaient de détecter, à l'aide surtout de critères littéraires, ces interpolations d'origine franque, pour reconstituer en sa teneur primitive un témoin privilégié de la liturgie papale, qui se situait entre le sacramentaire dit léonien et les sacramentaires grégoriens.

Cette thèse était battue en brèche par quelques critiques, mais à partir d'examens plus ou moins superficiels, M. Chavasse, en découvrant dans le sacramentaire léonien des messes composées par le pape Gélase, lui portait un coup plus marqué. Mais si l'attribution gélasienne ne pouvait plus se défendre, le *Reginensis* n'en devenait que plus ambigu.

Une étude plus définitive s'imposait. Pour la mener à bien, M. Chavasse disposait non seulement des travaux de ses devanciers, mais surtout d'un ensemble, sinon complet, du moins remarquable, de documents romains des VIIe et VIIIe siècles, que des éditions récentes ont mis à la disposition des chercheurs : sacramentaires, épistoliers, évangéliaires et antiphonaires de la messe, qui par leurs recoupements permettent de dégager les principaux linéaments d'une évolution liturgique. De la critique textuelle, qui se teinte trop facilement de subjectivisme, M. Chavasse, s'autorisant de l'exemple de Mgr Andrieu dans sa magistrale édition des *Ordines romani*, pouvait en appeler à une critique historico-liturgique, dont l'utilisation allait le conduire malgré lui, avoue-t-il, à des conclusions toutes nouvelles.

En abordant le *Reginensis*, M. Chavasse avait sagement délimité ses ambitions. Où, quand, comment et pour qui une telle compilation avait-elle été constituée ? Telle était la question qu'il se posait au principe de ses recherches et dont la réponse, si inattendue et si éclairante, s'inscrit dans le titre même de l'ouvrage qu'il nous offre. Le *Reginensis* n'est pas un sacramentaire papal. En sa teneur primitive, délivré de ses surcharges indiscutables d'origine gauloise, il se présente comme un « sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle ».

Que de faux problèmes sont ainsi écartés et quelle lumière ce sacramentaire projette sur la période constructive de la liturgie romaine ! On se l'imaginait évoluant d'un ensemble parfait et comme d'un seul bloc sous la haute impulsion des Pontifes romains. Le *Reginensis* nous la révèle beaucoup plus ample et dynamique. Les titres romains possédaient leur liturgie propre, qui se modelait sans doute sur la liturgie papale, plus souvent en retard et parfois en avance sur elle. Les prêtres cardinaux qui desservaient ces titres se tenaient aux écoutes des besoins et des dévotions de leurs fidèles. Rome jouissait d'un fécond mouvement de pastorale liturgique ! L'uniformité n'était pas absolument respectée, mais ce n'était pas faute d'élan et de ferveur. Tel était encore vers la fin du VIIe siècle, l'état de la liturgie romaine, puisque c'est alors que se constituait la compilation gélasienne.

Cette dernière constatation recule le Gélasien de plusieurs décennies par rapport à la refonte liturgique opérée par saint Grégoire le Grand. Toute la filiation de nos vieux livres liturgiques en est bouleversée ! Une confrontation générale s'imposait, à partir de Gélasien, pour assurer la solidité des résultats acquis. Elle permet à M. Chavasse d'affirmer l'existence — d'ailleurs déjà pressentie par ses études précédentes — d'un sacramentaire presbytéral prégélasien et prégrégorien, qui n'est pas parvenu jusqu'à nous et dont ont profité indépendamment les uns des autres les sacramentaires romains et gallicans qui nous ont été conservés.

Nouveau résultat de poids qui retiendra l'attention des liturgistes ! Nous ne pouvons suivre l'auteur dans la présentation de ses preuves qu'éclairent de très nombreux tableaux synoptiques ; mais, au cours de la discussion, que de remarques, de réflexions, de mises au point qui mériteraient d'être relevés ! Toutes les ambiguités que soulève le *Reginensis* n'ont pas été supprimées. « L'historien doit parfois admettre, reconnaît M. Chavasse, que toute conclusion ferme, dans un sens ou dans l'autre, dépasse les moyens de preuve dont il dispose. »

L'attention des Augustinisants sera attirée par quelques pages (p. 437 et sq) qui traitent de très anciens formulaires monastiques. M. Chavasse y décèle des allusions à la Règle de saint Augustin et au commentaire du psaume : Ecce quam bonum. Vraisemblablement, Rome a connu des communautés de lignées augustinienne, antérieures à des communautés bénédictines, qui revendiquent à leur usage d'autres formulaires monastiques plus récents. Par ailleurs, la description de l'Office, donnée dans le deuxième paragraphe du *De ordine monasterii*, soutient des rapports assez étroits avec le vieil Office romain. Faudrait-il se tourner vers Rome pour discerner l'origine de la soudure du *De ordine* avec le *Haec sunt* ?

L'ouvrage se conclut par une magistrale vue d'ensemble de l'histoire de nos anciens livres liturgiques et par plusieurs tables de références qui rendront aux chercheurs de précieux services. Une fois de plus, la Faculté de théologie de l'Université de Strasbourg aura bien mérité des études liturgiques.

A. Sage, A.A.

Georg Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Beiträge zur historischen Theologie, 21, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1956, 24 × 16, VIII-247 p.

Cette recherche des sources concernant la théologie trinitaire étudie les traditions d'Occident et d'Orient, en remontant jusqu'aux influences grecques et juives. L'école de Théophile d'Antioche, en élaborant la triade « Dieu – Verbe – Sagesse » n'aboutit pas proprement au dogme trinitaire. C'est à Alexandrie avec Origène que paraît la tradition authentique : si elle s'inspire de Philon, elle maintient le sens chrétien du mystère. Elle se transmet surtout par la liturgie, et K. indique la place qu'y occupe l'affirmation des Trois Personnes, d'abord à la Messe avec les trois *Sanctus* (p. 134-196) ; puis au Baptême, dans l'interrogation préalable des néophytes et dans la forme même du sacrement (p. 196-216). Cette recherche précise les divers courants, et renvoie aux œuvres des anciens Pères jusqu'au IVe siècle : et en Occident, jusqu'à saint Jérôme, saint Ambroise, saint Augustin. — De ce dernier, K. ne signale pas l'œuvre maîtresse *De Trinitate*, pas plus que les traités du même genre des autres Pères, qu'il laisse délibérément hors de son sujet. Mais il détermine l'usage liturgique du *Sanctus* en Afrique du Nord aux premiers siècles (p. 134-139) : saint Augustin semble y faire allusion dans *Confess.*, XIII, XII, 13 ; mais en tous les passages d'autres œuvres où il décrit la liturgie de la Messe, il omet de signaler le *Sanctus*. C'est donc vraisemblablement, conclut K., au milieu du Ve siècle que cet usage, affirmé en 484 par un Concile des Évêques d'Afrique, s'y implanta en réaction contre l'arianisme des conquérants Wisigoths. Dans la liturgie du Baptême, Augustin signale plutôt la triple interrogation des catéchumènes ; mais sur la forme trinitaire elle-même du sacrement, il est moins clair que saint Ambroise (p. 196-198). K. indique encore (p. 89-90), comment, par l'Évêque de Milan, Augustin a pu connaître l'explication trinitaire de *Gen.*, XVIII (les trois anges apparus à Abraham) ; et (p. 175), comment il explique, en *Epist.* 147 *(de videndo Deo)*, un passage de saint Ambroise où la vraie nature du Fils est maintenue contre Arius. — Bref, l'ouvrage s'en tient aux sources de la Théologie trinitaire ; mais en ce domaine, il donne de riches renseignements.

F.-J. THONNARD.

A. Latreille, E. Delaruelle, J.-R. Palanque, *Histoire du Catholicisme en France* tome I, *Des Origines à la Chrétienté médiévale*, Paris, Spes, 1957, 23 × 14, 352 p.

Les monographies d'histoire ecclésiastique ne manquent pas ; les synthèses sont beaucoup plus rares, et pour cause. En ce qui concerne la France, aucune présentation d'ensemble ne fut tentée depuis l'*Histoire religieuse de la Nation française* que Georges Goyau fit paraître dans la *collection Hanotaux* en 1922. En trente-cinq ans, bien des conclusions nouvelles furent acquises, qu'il convenait de mettre en œuvre dans un exposé général. De là, l'opportunité de cette nouvelle *Histoire du Catholicisme en France.* Le titre est choisi de propos libéré, pour bien définir la portée de l'entreprise. Non pas « histoire religieuse de la France », ni « histoire de l'Église de France » ; car il s'agit exclusivement du catholicisme, mais dont par ailleurs, on n'oublie pas les dimensions doctrinales, spirituelles, missionnaires et supra-nationales.

L'ouvrage complet comportera trois tomes : Des origines à la Chrétienté médiévale ; Du siècle de saint Louis à l'avènement des Philosophes (du XIIIe au milieu du XVIIIe siècle) ; Du renversement de l'Église gallicane au pontificat de Pie XII. Trois spécialistes se sont partagé la besogne : M. J.-R. Palanque, professeur à l'Université d'Aix-en-Provence, pour les cinq premiers siècles ; M. le chanoine E. Dela-

ruelle, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, pour les dix siècles médiévaux ; M. A. Latreille, professeur à l'Université de Lyon, pour la période moderne.

Seul le premier tome est paru, qui nous conduit de la Gaule romaine à l'époque de saint Bernard. C'est une réussite, qui fait bien augurer de la suite. Sans doute y a-t-il des lacunes, des simplifications, des durcissements, des raccourcis magiques dans ces trois cent cinquante pages consacrées au premier millénaire du catholicisme français. Plutôt que de relever ces inévitables imperfections. admirons chez les auteurs un rare don de synthèse et une merveilleuse facilité à faire droit à quelques détails, sans rompre l'équilibre de l'ensemble. Soulignons surtout que l'histoire ecclésiastique n'est pas ici réduite aux aspects institutionnels et aux rapports avec le pouvoir civil. Elle fait large place, et fort heureusement, au mouvement des idées, aux grandes œuvres littéraires et artistiques, à la piété populaire, à la geste missionnaire. Écrit par des spécialistes, cet ouvrage se révèle partout accordé à la science historique d'aujourd'hui ; destiné au grand public cultivé, il ne s'embarrasse pas de l'apparat universitaire. C'est un livre pour « honnête homme », un livre de loyauté, d'humanisme et de sagesse.

Gérard Istace.

Luther tel qu'il fut. — Calvin tel qu'il fut. Deux vol. par le **Ch. Cristiani.** Coll. « Textes pour l'hist. sacrée », A. Fayard, 1955.

Une fois de plus, le ch. Cristiani reprend ses notes sur Luther et la Réforme, pour aborder avec le public catholique, les problèmes des origines et de la nature du protestantisme. Il s'agit ici d'une double anthologie des textes autobiographiques et doctrinaux des deux grands *leaders*, Luther et Calvin, assortis de brefs commentaires. Il fallait toute l'autorité et la compétence reconnue de l'A. pour réussir la gageure de faire lire, sans péril pour la foi du lecteur, tant de pages... hérétiques ! Néanmoins, nous ne voyons pas très bien à qui ce genre d'ouvrage peut rendre service, en dehors des séminaires et des presbytères, étant donné l'étendue des connaissances doctrinales qu'il suppose.

Daniel Olivier, A.A.

John M. Todd, *John Wesley and the Catholic Church*, Londres, Hodder and Stoughton, 1958, 195 p., 15 shilling.

Déjà connu dans le catholicisme anglais pour ses activités œcuméniques, John Todd étudie la théologie du fondateur du mouvement méthodiste dans un esprit largement sympathique. Il mène de front une étude de la spiritualité de Wesley au cours des trois grandes étapes de sa vie, et une comparaison de ses doctrines avec la tradition catholique à laquelle Wesley se voulait fidèle sans l'identifier avec l'Église catholique romaine.

Wesley passa par un approfondissement spirituel analogue aux « nuits » des mystiques catholiques. Anglican de doctrine « Haute-Église », il voulut rénover la vie spirituelle dans l'anglicanisme décadent du XVIIIe siècle. Il y réussit, mais au prix d'un résultat qu'il avait craint et tenté d'éviter : le schisme méthodiste peu après sa mort. Tout en montrant que sur la plupart des dogmes la foi de Wesley est celle même de l'Église catholique, John Todd indique les points obscurs et les hésitations de la pensée de Wesley, spécialement en ce qui concerne la nature de l'Église et le pouvoir d'Ordre.

John Todd critique fortement les quatre chapitres, habiles mais plutôt désinvoltes, que Mgr Ronald Knox consacrait à Wesley dans *Enthusiasm* (Oxford, 1950).

On ne saurait qu'approuver le principe de cette réaction, bien qu'elle paraisse excessive par endroits. Pour le fond, ce livre marque un retour au jugement favorable que le P. Maximin Piette avait porté sur Wesley dans son livre classique, *La Réaction Wesleyenne dans l'Evolution Protestante* (Bruxelles, 1925). John Todd ajoute un livre de valeur à la bibliothèque catholique sur Wesley. On regrettera pourtant que le lecteur doive lui faire confiance pour le texte de ses citations, lesquelles demeurent presque toujours sans renvoi.

Georges TAVARD.

Georges Auzou, *La Parole de Dieu. Approches du Mystère des Saintes Ecritures*, Connaissance de la Bible 1, Editions de l'Orante, Paris, 1956, 19 × 14, 255 p.

Valeur technique, garantie théologique, sens du mystère de la Parole et efficacité spirituelle sont les objectifs visés dans ce premier volume, initiation et manuel, introduction très riche assurément à une authentique *lectio divina*, par un professeur d'Écriture sainte.

A. D.

Evode Beaucamp, O.F.M., *Sous la main de Dieu*, tome I : *Le prophétisme et l'élection d'Israël*, Editions Fleurus, Paris, 1956, 18 × 12, 281 p.

Comment d'Amos au second Isaïe se développe l'expérience religieuse d'un peuple sur lequel Dieu a posé une main toute puissante : voilà ce qu'expose cet ouvrage original et vivant, tissé de citations. Par paliers successifs, en suivant le thème fondamental de l'Élection, il examine chacune des œuvres majeures qui ont imprimé un élan nouveau à Israël, organisant en une synthèse neuve le meilleur des conclusions sur le prophétisme.

A. D.

P. Severiano del Paramo, S.J., *El problema del Sentido literal pleno en la Sagrada Escritura*, lecciôn inaugural del Cursu Academico, Universidad Pontificia de Comillas, 1954-1955, 24 × 17, 57 p.

Il n'y a plus à revenir sur cet exposé du sens littéral plénier que l'A. analyse et définit à la lumière de l'Écriture elle-même, de la tradition patristique et du magistère ecclésiastique, comme à la fois scripturaire et théologique, apte à revaloriser certains textes que l'exégèse littérale critique est tentée de minimiser, et destiné à susciter dans la ligne de l'effort patristique et médiéval des synthèses théologiques nouvelles. Les références à Augustin concernent (p. 27) : la richesse des sens utiles, dont aucun ne peut échapper à l'Esprit-Saint (*Conf.*, 12, 32) ; l'axiome augustinien *novum latet in vetere, vetus patet in novo* (*In Hept.*, 2, 73) invoqué pp. 23, 24, 38, comme énonçant la solution du rapport des deux Testaments ; la recherche des sens cachés ou même occultes (p. 44), qui l'a parfois entraîné à des interprétations arbitraires, spécialement dans les passages difficiles ou qui ne semblaient n'avoir aucune portée utile p. 35).

A. D.

Joseph Bonsirven, *Le Règne de Dieu*, Théologie, Aubier, 1957, 230 pages.

C'est un livre dense que nous offre le R. P. Bonsirven. Après une esquisse rapide du Thème du Règne de Dieu dans l'A.T. et la littérature juive extra-biblique, il

en sonde les richesses dans les données évangéliques. Par le Christ et dans le Christ, est accomplie par dépassement, l'espérance messianique d'Israël. Dans des chapitres chargés de substance, l'auteur étudie les divers aspects du thème : la croissance du Règne dans le temps, inauguré avec le Christ, il se développe dans la période qui suit la résurrection, et s'épanouira en plénitude lors du second avènement du Seigneur ; le dynamisme du Règne a sa source dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint, il est une force puissante pour annihiler la virulence perverse des forces démoniaques ; l'accomplissement du Règne dans chaque homme, exige des attitudes de cœur qui se résument dans celle de totale disponibilité ; dans les chapitres suivants, l'auteur examine la dimension communautaire du Règne : primat de l'amour, son aspect de religion, sa structure comme société. Un chapitre intercalaire signale l'actualité de la morale évangélique. Tout cela est exprimé dans une langue très simple ; la concision d'une pensée très riche, amène parfois quelque aridité dans l'expression, le plus souvent la phrase est animée de l'émotion sereine de qui contemple une vérité de vie. L'un des intérêts de ce livre est de faire déboucher l'érudition dans la méditation.

On aurait peut-être désiré une ordonnance des matériaux plus structurée, certaines transitions donnent l'impression d'être plutôt rédactionnelles que d'exprimer une suite réelle.

Il reste que le livre du R. P. Bonsirven est un beau livre, où sous de modestes dimensions, sont accumulées d'abondantes richesses. En quelques pages, voire quelques lignes, le point est fait sur des problèmes importants (l'eschatologie par exemple). Texte et notes nous présentent une abondante moisson de références scripturaires, une bibliographie choisie, et l'exégèse de nombreux passages. Quiconque s'intéresse à la Bible aimera le consulter, et l'apôtre y puisera une doctrine sûre et savoureuse pour alimenter sa vie intérieure et son enseignement pastoral.

E. Barthez.

Epîtres de Saint Jean, Introduction, traduction et commentaire par **Joseph Bonsirven**, S.J., nouvelle édition entièrement revue, Beauchesne, Paris, 1954, 18 × 14, 280 p.

Dans cette nouvelle édition soigneusement mise à jour, signalons la préoccupation de rectifier ou de préciser sur le grec, en de nombreuses notes, le sens des passages difficiles. Pour l'interprétation et le commentaire, la consultation a été des plus larges : auteurs et docteurs de toutes écoles, les Pères en tête. Augustin est invoqué, dans l'exégèse de textes considérés comme sources majeures de la charité augustinienne, concernant spécialement : l'amour comme venant de Dieu (p. 204), la crainte chaste du Seigneur (p. 214), la négation par les hérétiques du Christ venu en chair (p. 193), l'efficacité de la prière chrétienne (p. 179), l'exercice de la charité de bienfaisance. Il est parfois longuement cité (sans référence) sur la séparation des antéchrists de l'Église (p. 126). Il résout le problème (III, 9), de « l'impeccabilité des enfants de Dieu » (p. 157).

A. D.

Principles of Sacramental Theology, par **Bernard Leeming**, Longmans, Green & C°, London, New-York, Toronto, 1955, 23 × 15, LVIII-690 p.

Sous le titre modeste de *Principes de théologie sacramentaire*, l'A. offre une véritable encyclopédie de la matière. L'exposé en est didactique, mais n'a rien de cette sécheresse qui caractérise tant de manuels : la langue est claire, concrète, discrè-

tement émue parfois devant le mystère des choses de Dieu. La substance de chaque chapitre est condensée dans un « principe » et développée ensuite d'après les données de l'Écriture, des Pères, des documents officiels de l'Église, des controverses entre écoles et avec les protestants. L'information de l'A. est très étendue et précise : un index général détaillé permet d'en exploiter facilement toute la richesse. L'idée fondamentale de l'exposé est : qu'il existe un lien vital entre les sacrements et le Corps mystique du Christ ; elle explique, entre autres choses, la causalité sacramentelle. Cette idée est très augustinienne (voir les œuvres antidonatistes). Aussi sur la nature des sacrements, le caractère sacramentel, les effets, leur ministre et son intention, la réitération des sacrements, leurs rapports avec l'Église et avec le Saint-Esprit, Augustin est-il fréquemment cité, non seulement comme témoin historique mais comme docteur dont l'enseignement éclaire le mieux cet important domaine de la foi catholique. Signalons, pour finir (p. 635-666), une bibliographie qui rendra d'énormes services.

A. d. V.

Charles Journet, *La Messe, Présence du Sacrifice de la Croix*, Textes et Etudes théologiques, 2e édition revue et augmentée, Desclée de Bouwer, Paris, 1958, 20 × 13, 382 p.

Cette réédition ajoute quelques précisions et allègue un document nouveau du Souverain Pontife. L'intérêt de l'ouvrage est de replacer la Messe dans son cadre vrai, au centre total et de la vie du Christ et de l'histoire du monde, dans une théologie de l'Église, Corps mysique. Puis, sa méthode progressive qui développe une explication concentrique (avec trop de répétitions) de l'essence du Sacrifice de la Messe, acte à la fois révolu et présent, dans le temps et hors du temps, capable d'atteindre « par sa vertu spirituelle » toutes les générations humaines. Tous les problèmes intéressant la doctrine et la piété sont ensuite passés en revue en une sorte de Somme eucharistique, avec constante préoccupation d'apologétique antiprotestante. On sait la position de l'A. sur l'essence du Saint Sacrifice ; elle se rattache à celle de G. Rohner « L'étude récente la plus attentive de la pensée de S. Thomas » sur ce sujet (p. 358) et dans la ligne de celle de saint Augustin d'après III, qu. 83, a. 1 : *in sacramento* = sous l'enveloppe sacramentelle, c'est le sacrifice sanglant qui est présent. A la Messe, il y a, sous les saintes espèces, présence *substantielle* du Christ glorieux, et présence efficiente, *opérative* de son unique sacrifice rédempteur.

A. D.

F. X. Durrwell, C.SS.R., *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, Etude biblique, 2e édit. revue et augmentée, X. Mappus, Le Puy-Paris, 1954, 23 × 15, 431 p.

Il n'y a plus à revenir sur ce très important ouvrage et sa non moins importante révision de 1954. Il a fait sensation dans l'intelligence de l'intégrité du Mystère du salut comme nouant indissolublement passion-mort à résurrection. Un mot seulement sur les sources patristiques exploitées par l'A., S. Cyrille d'Alexandrie en tête, puis S. Jean Chrysostome, S. Ignace d'Antioche et S. Ambroise. De ce dernier, cette profonde intuition : l'Église est le Corps du Christ Rédempteur dans l'acte même de sa mort et de la Résurrection, elle s'unit au Roi dans le sommeil de sa mort et la vertu de sa Résurrection (p. 267). Nous n'avons pas à surfaire la quinzaine de références à l'œuvre d'Augustin : de front ou de flanc, elles montrent quelle était la perspective ordinaire de sa théologie. Pour lui, mort et glorification constituent toutes deux « l'heure » unique du Christ et c'est l'heure même du « passage ».

Il affirme sans crainte que Jésus donne sa vie « pour la reprendre », d'où présence constante de la Résurrection dans le mystère rédempteur et dans l'Évangile (p. 33, 54-55). La Résurrection, « cause exemplaire de notre justification » : autre aspect de la pensée d'Augustin qu'il convenait d'invoquer (p. 54). Mais non moins sa notion profonde du sacrifice, lequel est essentiellement sanctification, consécration par l'acceptation de la victime ; celle-ci n'est autre chose que sa glorification même (p. 84). Un mérite de cette belle étude qu'il faut relever est d'avoir jeté une lumière nouvelle sur deux vérités des plus attachantes pour la théologie contemporaine : la permanence actuelle du Mystère du salut dans le Christ glorieux et l'identification de l'Église avec celui-ci non seulement dans un même corps, mais dans l'acte même de sa mort-résurrection.

A. D.

Bernard Piault, *La prière de l'Eglise, Le Bréviaire romain*, Edit. Spes, Paris, 1958, 19 × 14, 298 p.

B. P. renouvelle le sujet ; il l'adapte à la vie de nos contemporains, prêtres et laïcs, puisque tant de laïcs en effet récitent le Bréviaire et que des centaines de couvents de Frères ou de Religieuses s'adonnent à la récitation chorale. On trouvera à la fois, et c'est la caractéristique foncière de l'ouvrage, le sens de la prière publique et ecclésiale avec ses plus hautes attaches dogmatiques, mais aussi l'histoire, la formation, la technique du Bréviaire. Théorie, histoire et pratique s'épaulent pour réaliser authenticité et adaptation. Une Bibliographie soigneusement triée d'ouvrages et d'articles font un enrichissement appréciable, spirituel et d'études, à cet excellent manuel de base pour la connaissance et la pratique du Bréviaire.

A. D.

Les Enseignements pontificaux, Notre-Dame, présentation et tables par les Moines de Solesmes, Desclée et Cie, Paris-Rome, 1957, 18 × 12, 456 et 131 p.

Une Somme mariale pontificale, témoignage du Magistère des Papes, synthétique et documentaire. Il faut rendre hommage aux moines qui en ont conçu et réalisé la savante ordonnance et à la patience qui a présidé à la confection des Tables (131 p.), notamment la Table logique, un modèle du genre. Ils ont joint de la sorte les avantages de la présentation chronologique et doctrinale, avec rapidité et sûreté des repérages. Le point de départ choisi est celui du Pontificat de Benoît XIV, 1740.

A. D.

Mgr Marcel-Marie Dubois, *Petite Somme mariale*, Bonne Presse, Paris, 1957, 20 × 14, 389 p.

Une Somme à la fois historique (livre I) et théologique (livre II), qui puise largement aux sources de la Bible (6 pages de Réf.), de la Patristique (une vingtaine de citations d'Augustin), et de la théologie moderne (spécialement Terrien et Laurentin, les grands Dictionnaires théologiques et de nombreux articles de revues). Des notes érudites abordent avec une précision suffisante, les problèmes plus techniques pouvant intéresser la foi ou la piété. Ajoutons aisance du style et présentation soignée, surtout discrétion des jugements en matière doctrinale.

A. D.

Karl Stern, *La troisième révolution, Essai sur la psychanalyse et la religion*, traduit de l'anglais, Edit. du Seuil, Paris, 1955, 19 × 14, 239 p.

Un livre qu'on relit avec fruit en 1959. Une psychanalyse de la psychanalyse, de celle qui a glissé du plan scientifique à celui d'une philosophie matérialiste. Elle a méconnu du coup l'enrichissement et l'approfondissement qu'une authentique psychanalyse était destinée à apporter, dans le respect du mystère de la personne. L'ouvrage est d'un penseur autant que d'un savant ; c'est le code du psychanalyste chrétien.

A. D.

Les Ecrits des Saints, Textes choisis et Textes complets, les Editions du Soleil-Levant, Namur, 5 vol., 1958, 17 × 12 : *Saint Augustin, Sermons sur saint Jean*, traduction nouvelle, textes choisis, préfacés et présentés par **Maurice Pontet**, S.J., 183 p. — *Saint Cyprien, Huit traités de Spiritualité*, textes traduits avec introduction et notes par le **Dr Denis Gorce**, 191 p. — *Saint Jean Chrysostome, Dialogue sur le Sacerdoce*, version nouvelle établie et présentée par **Bruno H. Vandenberghe**, 189 p. — *Saint Benoît, La Règle des moines* et *La Vie de saint Benoît* par S. Grégoire le Grand, texte choisis, traduits et présentés par **Dom Antoine Dumas**, O.S.B., 185 p. — *Saint Bernard, Sur les degrés d'humilité et d'orgueil, Traité de l'amour de Dieu, A la louange de la Milice nouvelle*, Introduction de **Dom J. Leclercq**, O.S.B., traduction de **E. de Solms**, 191 p.

Cette collection se propose la diffusion des sources les plus authentiques de la spiritualité catholique que sont les écrits des saints, remarquables doctrinalement. Les textes « choisis » le sont en fonction des orientations chrétiennes actuelles ; les textes « complets » veulent en outre contribuer à un effort d'approfondissement de la doctrine des saints. Les volumes que nous présentons sont tous l'œuvre de spécialistes reconnus, qui ont soigné choix, présentation historique et doctrinale, titulation et notes — jusqu'au texte dont ils nous donnent des traductions nouvelles.

A. D.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE.

Le tome 77 de la revue *Historisches Jahrbuch*, année 1957, a été consacré tout entier à la célébration du 70e anniversaire du grand patrologue Berthold Altaner. Ce beau volume de 600 pages, intitulé *Theologie aus dem Geist der Geschichte. Festschrift für Berthold Altaner*, comporte en plus des quarante-sept articles se rapportant plus ou moins directement à l'histoire de l'Église et à la patristique, la Bibliographie complète du professeur de Würzburg.

L'Institut Grabmann de la Faculté de Théologie de l'Université de Munich annonce la publication, chez Max Hueber, d'une nouvelle série de travaux scientifiques appelée *Mitteilungen des Grabmann-Instituts*. Cette série comportera des textes médiévaux inédits et des études.

DÉCÈS. — Mgr Artur Michael Landgraf, né le 27 février 1895, coadjuteur de Bamberg en 1943, est décédé le 8 septembre 1958. Il s'initia, sous la direction de Fr. Ehrle, le futur cardinal, à l'histoire de la scholastique du haut moyen âge, à laquelle il devait consacrer toute sa vie. Il écrivit des monographies, de nombreux articles et édita une impressionnante série de textes ; finalement, entre 1952 et 1956 il publia sa grande synthèse en 8 volumes, sous le titre de *Dogmengeschichte der Frühscholastick*. A la mort de Mgr Grabmann, 1949, il se chargea, sur la demande expresse du défunt, de la direction des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, fondées jadis par Cl. Baeumker. Ludwig Ott consacre une longue notice à sa mémoire dans *Theologische Revue*, 54, 1958, 176-180.

Le 20 octobre 1958, est décédé à Würzburg, le T. R. P. Engelbert Eberhard, supérieur général des Ermites de saint Augustin. Au cours de son bref généralat, il fonda à Rome le Collège International Sainte-Monique qu'il dota d'une chaire consacrée à l'étude de saint Augustin.

ANGLETERRE.

CONGRÈS. — Le *IIIe Congrès International des Etudes classiques* se tiendra à Londres, du 31 août au 5 septembre 1959. — Secrétariat du Congrès : Dr. V.L. Ehrenberg, Institute of Classical Studies, 31-34 Gordon Square, London, WCI.

Du 21 au 26 septembre 1959, se tiendra à Oxford, le IIIe Congrès international des Études patristiques. Le programme suggère d'orienter plus particulièrement les communications sur les problèmes bibliques, liturgiques, archéologiques et hagiographiques à partir de la littérature patristique. — Secrétariat du Congrès : Rev. Dr. Cross, Christ Church, Oxford.

ÉTATS-UNIS.

Le professeur Werner Jaeger a célébré le 30 juillet 1958, son soixantième anniversaire de naissance. Brillant élève d'Ulrich von Wilamowitz, le grand-maître allemand de la philologie grecque, W. Jaeger fit une rapide carrière dans l'enseignement universitaire : à 33 ans il était professeur à l'Université de Berlin et membre de l'Acdémie de Prusse. Humaniste autant que philologue, il ne pouvait se plier aux exigeances du régime hitlérien et s'expatria aux États-Unis en 1936. Déjà en 1923, son étude sur Aristote avait fait sensation. En 1934 il publia le premier volume de son chef-d'œuvre : *Paideia* ; les volumes II et III devaient paraître en anglais pendant la guerre. Il publia aussi une étude remarquée sur le médecin Dioklès, sur Démosthène, et sur la théologie des penseurs grecs primitifs. En 1952 il donna une édition critique originale du *De instituto christiano* de Grégoire de Nysse.

COURS. — Le 30 octobre 1958 le R. P. Paul Henry, S.J., professeur à l'Institut catholique de Paris, a inauguré à l'Université de Villanova, une série de leçons qui seront données durant l'année scolaire 1958-1959, sur le thème : « Saint Augustin et la tradition augustinienne ». Les PP. Donnellon, président de l'Université, et Russell, président de la Faculté de philosophie, assureront les autres cours.

Le R. P. Paul Henry, nommé Visiting Professor à Duke University pour le premier semestre de 1959, fait une série de cours touchant à la philosophie grecque et à la philosophie de la religion.

L'historien catholique anglais Christopher Dawson, auteur de nombreux travaux sur la religion, l'histoire, la culture, et entre autres d'une excellente étude sur la *Cité de Dieu*, a commencé en juillet 1958, un cours sur l'Église catholique romaine à l'Université Harvard.

FRANCE.

CONGRÈS. — Pour commémorer le IXe centenaire de l'arrivée de saint Anselme au Bec, les journées anselmiennes que nous avions déjà annoncées dans la *Rev. des étud. aug.*, 1958, p. 88, se tiendront à l'Abbaye du Bec (Le Bec-Hellouin, Eure), du 7 au 12 juillet 1959. Les travaux ont un double but, dresser le bilan des différentes recherches littéraires, historiques, philosophiques et théologiques en vue d'une exacte intelligence des œuvres et des doctrines de saint Anselme, et redécouvrir dans la haute personnalité de saint Anselme, une théologie monastique, expression d'une vision authentique et permanente du mystère chrétien. — Le programme que vient de publier le secrétariat du congrès annonce la participation de nombreux théologiens, philosophes et historiens français et étrangers.

Du 31 mars au 5 avril 1959, s'est tenu à Aix-en-Provence et Marseille, le 3e Congrès de l'*Association internationale pour les études de la langue et de la littérature latine*, qui avait pour thème *Pétrarque et le Pétrarquisme*. L'influence d'Augustin sur Pétrarque a fait l'objet de deux communications : P. Courcelle, *Pétrarque entre s. Augustin et les Augustins du XIVe s.* ; Kl. Heitmann, *La dottrina di s. Agostino nel Secretum*.

COURS. — M. le Professeur P. Courcelle dans ses leçons au Collège de France durant l'année 1958-1959, poursuit ses recherches sur le platonisme tardif, et la postérité des *Confessions* de saint Augustin. — Ses conférences à l'École pratique des Hautes Études sont consacrées à l'étude de certains thèmes dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne, et à la préparation de l'édition des lettres du prêtre Eutrope. — Le 25 janvier 1958, dans une communication à la Société Ernest Renan, il a parlé des *Confessions* de saint Augustin comme source imprévue de la *Prière sur l'Acropole* ; et à la Société

des Études grecques, le 5 mai 1958, il présentait succinctement ses études sur trois métaphores de Platon dans la littérature latine chrétienne : le « sentier de vérité » ; « le lien, la colle et le clou » ; et la « *regio dissimilitudinis* ». — Ses diverses recherches firent également l'objet de conférences aux universités de Helsinki, Stockholm et Upsala, en avril 1958.

M. H.-I. Marrou a donné une série de cours à l'université de Montréal du 1er au 8 novembre 1958, et plusieurs conférences aux universités de Bâle (Suisse) et de Fribourg-en-Brisgau (Allemagne), du 26 au 28 novembre. Et durant l'année 1958-59 il consacre certains de ces séminaires en Sorbonne à l'étude de la théologie du temps et de l'histoire.

M. H.-Ch. Puech poursuit au Collège de France ses leçons sur la liturgie et les pratiques rituelles dans le manichéisme, sur l'Évangile selon Thomas et les Paroles de Jésus qui y sont réunis.

L'enseignement du latin chrétien est dispensé tant à la Sorbonne qu'à l'Institut catholique de Paris. M. Jacques Fontaine, récemment nommé professeur à la Sorbonne, a inscrit à son programme un premier cours d'initiation au latin chrétien, et un second cours sur le Livre V de la *Cité de Dieu*. A l'Institut Catholique, le R. P. Testard étudie des textes de saint Cyprien, Prudence, Lactance, saint Hilaire et également le Ve livre de la *Cité de Dieu* ; le R. P. Verheijen fait porter son enseignement de l'année sur les moyens d'expression du latin des chrétiens, et le *De oratione* de Tertullien.

A la Sorbonne, dans la chaire récemment créée de langue et littérature grecques post-classiques, Mme Harl consacre l'année 1958-59 à un cours d'initiation à la recherche en matière de patristique grecque, et à l'étude des Thèmes philosophiques et des perspectives polémiques dans la littérature grecque chrétienne au début du IVe siècle : Clément d'Alexandrie, Origène.

A la Faculté des Lettres de Strasbourg, M. A. Mandouze consacre son cours de littérature latine chrétienne à la Correspondance entre saint Augustin et saint Jérôme.

A la Faculté de Théologie de la même université, M. Chavasse consacre un de ses séminaires à l'analyse des trois sermons, attribués par Caillau à saint Augustin, et qui ont été édités au t. IX, p. 355-363 du *Corpus Christianorum*, sous le titre : « Archidiaconi romani sermones tres de reconciliandis paenitantibus ». Ces trois textes ne sont pas des sermons mais des textes liturgiques que M. Chavasse propose d'appeler « Postulationes » ; et il convient de les dater du Ve siècle, ou même du début du VIe. Les historiens de la pénitence Poschmann, K. Adam, Jungmann les ignorent.

Dans la série des conférences organisées par la Société des Amis de Port-Royal, M. Taveneaux, professeur à l'université de Nancy, a donné, le 6 décembre 1958, une conférence sur *Le Jansénisme dans la Congrégation bénédictine de Saint-Vanne* au XVIIe siècle.

Plusieurs manifestations ont été organisées à Paris au long de l'année 1958 pour célébrer le XIVe centenaire de la fondation de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Un des chefs-d'œuvre laissé par les Mauristes à la postérité, est incontestablement leur monumentale édition des Œuvres de saint Augustin réalisée entre les années 1679 et 1700.

Après le succès des deux expositions de manuscrits français à peintures qui se sont succédé à la Bibliothèque Nationale en 1954 et 1955, quelques cent cinquante manuscrits ont été à nouveau exposés sous le titre *Byzance et la France Médiévale*, de juin 1958 à janvier 1959. On pouvait y admirer des manuscrits de grande valeur comme le Sacramentaire gélasien, les sacramentaires de Drogon, de Saint-Amand, etc., et plusieurs grands lectionnaires : Saint-Martial, Luxeuil, Reims, Cluny.

Le R. P. A.-J. Festugière, O.P., directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, à Paris, a été élu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Le R. P. Henri de Lubac, S.J., professeur à la Faculté de théologie catholique de Lyon, a été élu le 10 novembre 1958, membre libre de l'Académie des Sciences morales et politiques.

Le 6 mai 1958, le professeur M. Sciacca, de l'université de Gênes, a reçu le titre de docteur *honoris causa* de l'université de Bordeaux.

DÉCÈS. — M. Gabriel Madinier, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon, est décédé le 12 décembre 1958, à l'âge de 63 ans. Il fut l'un des principaux représentants de la philosophie personnaliste en France.

HOLLANDE.

COURS. — Pour l'année universitaire 1958-59, Chr. Mohrmann, professeur à l'université de Nimègue et d'Amsterdam, a inscrit au programme de ses cours, l'étude de la *Διδαχή*, des textes relatifs au monachisme, de la *Cité de Dieu* et du latin médiéval.

Le R. P. Hendrikx assure à l'université de Nimègue les cours de théologie et d'histoire de la spiritualité.

ITALIE.

CONGRÈS. — Les participants au Congrès International d'Archéologie classique de Rome (6-13 septembre 1958), ont décidé de tenir leur prochain Congrès à Paris, en 1963.

Le Centre italien d'Études sur le Haut Moyen Age a tenu sa VIIe Semaine d'études à Spolète, du 7 au 13 avril 1959. Au programme : Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800.

JUBILÉ. — En mai 1958, l'université du Sacré-Cœur de Milan a fêté le jubilé sacerdotal de Mgr Francesco Olgiati. Dans un des fascicules de la *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. 50, 1958, fasc. 3, on trouvera après les adresses des professeurs Gemelli et Bontadini, la bibliographie complète du jubilaire.

En décembre 1958, le professeur Christine Mohrmann de Nimègue, a été fait docteur *honoris causa* de cette même université.

COURS. — Au collège international Sainte-Monique, à Rome, le R. P. Trapé, O.E.S.A., donne tout au long de l'année 1958-59 un premier cours d'Introduction à saint Augustin, et un second sur les Traités antipélagiens de l'évêque d'Hippone. — Le R. P. Gutierez, historien de l'Ordre des Ermites, fait un cours sur les origines et la diffusion de l'Ordre du XIIIIe siècle à la fin du Moyen Age.

POLOGNE.

Le Centre d'Études d'histoire de la philosophie ancienne et médiévale de l'Académie polonaise des Sciences, vient de publier le premier numéro rédigé en langue française d'une revue intitulée : *Mediaevalia Philosophica Polonorum*. Cette publication veut renseigner sur les actuelles recherches autour de la philosophie médiévale en Pologne.

YOUGOSLAVIE.

Le 12 juin 1958 est décédé Mgr Frank Ksaver Lukman, ancien professeur de théologie positive à l'université de Liubliana. Il fonda et dirigea de 1920 à 1944 une revue théologique : *Bogoslovni Vestnik*. Dans la collection : « Œuvres choisies des Pères », il traduisit et annota lui-même plusieurs traités de saint Augustin, entre autres : les *Tractatus in Ioan.*, un choix de *Lettres* et des *Sermons*, le *De Trinitate*, plusieurs traités sur la grâce, et juste avant sa mort l'*Enchiridion*, qu'il date de l'année 424.

LIVRES ENVOYÉS A LA REVUE

AEBY (P., O.F.M. Cap.) : *Les missions divines de saint Justin à Origène*, Paradosis 12, Éditions Univers., Fribourg, 1958, 23 × 16, 194 p.

Agostinho (Santo) : De magistro, Traduçào e Nota introductória de Angelo RICCI. Universidade do Rio Grande Do Sul, Instituto de Filosofia, Porto Alegre, 1956, 24 × 14, 137 p.

Agostino (S.) : De catechizandis rudibus, a cura di Antonio MURA (L'Éducazione, Classici della Pedagogia commentati). La Scuola, Éditr., Brescia, 1956, 20 × 13, 100 p.

Agustin (San) : Obras de San Agustin en edición bilingue, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid, 20 × 13 : Tom. II : *Las Confesiones*, 3° ed. por A. C. VEGA, 1955, 732 p. — Tom. V : *Tratado sobre la Santissima Trinidad*, prima versión española, introd. y notas del P. Luis ARIAS, O.S.A., 2ª edic., 1956, 943 p. — Tom. XIV : *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (36-124), edic. prepar. por el P. Vicente RABANAL, O.S.A., 1957, 769 p. — Tom. XV : Tratados escriturarios : *De la doctrina cristiana, Del Génesis contra los Maniqueos, Del Génesis a la letra incompleto, Del Génesis a la letra*, edic. prepar. por el P. Balbino MARTIN, 1957, 1271 p. — Tom. XVI-XVII : *La Ciudad de Dios*, ed. prepar. por J. MORAU, O.S.A., 1958, 1728 p.

Agustín (San) : Confesiones, presentación por I. QUILES, S.J. (Collección Austral), 3ª edición. Espasa-Calpe, Madrid, 1957, 18 × 12, 243 p.

ALTANER (Dr Berthold) : *Patrologia*. Espasa-Calpe, Madrid, 1956, 23 × 16, 459 p.

AMIOT (François) : *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Letouzey et Ané, Paris, 1958, 18 × 12, 288 p.

Augustin (Saint) : Le vrai visage de l'Eglise, textes choisis et présentés par Hans Urs van BALTHAZAR, traduction française par Th. CAMELOT et J. GRUMEL (Unam Sanctam, 31), Éd. du Cerf, Paris, 1958, 23 × 14, 342 p.

Augustine (Saint) : The City of God against the Pagans, I, books I-III translated by G. E. MC CRACHEN, Heinemann, London, 1957, 16 × 11, LXXXIX-399 p.

Augustine (Saint) : On the Town Cities, Selections from the City of God, edit. by F. W. Strothmann. Milestone of Thought. Fred. Ungar and C°, New York, 1858, 20 × 12, 127 p.

Augustine (Saint) : Nine Sermons of S. A. in the Psalms, transl. and introd. by Edmund HILL, Longmans, Green and C°, London, New York, Toronto, 1958, 22 × 15, 176 p.

Augustins, Die Bekenntnisse..., ausgewählt und übersetzt von Hermann WALDENMAIER (Steinkopfs Hausbücherei), Steinkopf, Stuttgart, 1957, 15 × 11, 130 p.

Augustinus, Die Bekenntnisse des Heiligen Aug., ungekürzte Ausgabe nach der Uebersetzung von O. BACHMANN, Atlas-Verlag, Köln [s. d.], 19,5 × 12,5, 263 p.

Augustinus (Aurelius) : Der Nutzen des Fastens, übertragen und erläutert von P. Dr Rudolph ARBESMANN, O.S.A., Augustinus-Verlag, Würzburg, 1958, 22 × 15, 45 p.

Augustinus (Aurelius) : Der Lehrer, de Magistro liber unus, in deutscher Sprache, von Karl Iohann PERL, Ferd. Schöningh, Paderborn, 1959, 22 × 14, 102 p.

[*Augustinus*] *Ἱεροῦ Αὐγουστίνου Αἱ ἐξομολογήσεις (Les Confessions)*, trad. en grec par André DALEZIOS, Kalou Tupon, Athènes, 1958, 22 × 15, 196 p.

BAKHUIZEN VAN DER BRINK : *Episcopalis audientia* (vol. 8), N. V. Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1956, 24 × 16, 57 p.

BALOUT (Lionel) : *Algérie préhistorique*, photographies de Marcel BOVIS (Ministère de l'Algérie, sous-direction des Beaux-Arts). Arts et Métiers graphiques, Paris, 1958, 27 × 21, 183 p. + cartes.

BARS (Henri) : *L'homme et son âme*, Bernard Grasset, Paris, 1958, 19 × 12, 271 p.

BENOIT (J. D.) : *Liturgical Renewal*, Studies in Catholic and Protestant Developments on the Continent, S.C.M. Press Ltd., London, 1958, 22 × 14, 112 p.

Benoit (Saint) : Textes choisis, présentés par Dom Antoine DUMAS : *La Règle des moines.* — *La vie de saint Benoît*, par S. Grégoire le Grand, trad. nouvelle. Les Éditions du Soleil Levant, Namur, 1958, 18 × 12, 183 p.

Bernard (Saint) : Textes choisis, présentés par Dom Jean LECLERCQ, traduct. de E. DE SOLMS, Les Édit. du Soleil Levant, Namur, 1958, 18 × 12, 191 p.

Bibliographie biblique (Facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus, Montréal), Édit. de l'Immaculée-Conception, Montréal, 1958, 28 × 22, 398 p.

BOHLIN (Torgny) : *Die Theologie des Pelagius und irhe Genesis* (Uppsala Universitets Årsskrift 1957 : Acta Universitatis Upsalensis). A. B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala, 1957, 25 × 17, 111 p.

BRISSON (Jean-Paul) : *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale*, E. de Boccard, Paris, 1958, 25 × 17, 456 p.

BRIVA (Mirabent Antonio) : *La Gloria y su relación con la Gracia segun las obras de San Buenaventura.* (Collectanea San Paciano, ser. theol. II.) Édit. Casulleras, Barcelona, 1957, 23 × 17, 323 p.

BULLET (Gabriel) : *Vertus morales infuses et Vertus morales acquises selon S. Thomas d'Aquin*, Studia Friburgensia, n. s. 23, Édit. de l'Université de Fribourg, 1958, 24 × 16, XII-180 p.

CASCANTE (Juan M.) : *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo* (Collectanea San Paciano, ser. theologica, vol. V), Éditorial Casulleras, Barcelona, 1958, 23 × 17, 355 p.

Catholicisme Hier et Aujourd'hui, Encyclopédie en 7 vol., p. G. JACQUEMET, 19 : Guillaume-Histoire, Letouzey et Ané, Paris, 1957-1958, 28 × 19,5, 386 à 767 col.

CATURELLI (Alberto) : *Cristocentrismo*, Ensayo sobre el hombre cristiano, Imprensa de la Universidad, Córdoba, 20 × 12, 166 p. — *El Filosofar como Decisión y Compromiso.* Universidad nacional de Córdoba, 1958, 19 × 12, 104 p. — *Donoso Cortès*, Ensayo sobre su filosofia de la historia, Univ. de Cordoba, 1958, 21 × 13, 221 p.

CERFAUX (L.) et TONDRIAU (J.) : *Le culte des Souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Un concurrent du christianisme (Bibliothèque de Théologie, série III, vol. 5), Desclée et Cie, Paris, 1957, 24 × 16, 535 p.

CLARKE (Thomas E.) : *The Eschatological Transformation of the Material World according to Saint Augustine*, Woodstock College Press, Woodstock, 1956, 24 × 15, 45 p.

CLASEN (Hartmut) : *Die Arkandisziplin in der alten Kirche*, Inaugural Dissertation (Dactylographie), Heidelberg, 1956, 29 × 21, 122 p.

COGNET (L.) : *Crépuscule des mystiques, Le conflit Fénelon-Bossuet*, Desclée et Cie, Paris-Tournai, 1958, 20 × 14, 396 p.

Corpus christianorum, series latina XCIV : *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio*, ed. Ludovicus BIELER, Brepols, Turnhout, 1958, 25 × 16, XXVIII-124 p.

CROEGAERT (A.) : *The Mass, A liturgical Commentary*, Burns and Oates, London, 1958, 22 × 15, 251 p.

Cœur du Christ et le désordre du monde (Le), par J.-M. LE BLOND, G. DIDIER, R. MALÉ, G. SALET et H. RONDET, Apostolat de la Prière, Toulouse ; X. Mappus, Le Puy, 1958, 19 × 14, 192 p.

CUSHMAN (Robert) : *Therapeia, Plato's Conception of Philosophy*, The University of North Caroline Press, 1958, 24 × 17, 322 p.

Cypriani Thasci Caecilii, De bono Patientiae, A translation with an introduction and a commentary (a dissertation), by Sister M. George Edward CONWAY, The Catholic University

of America, Patristic Studies, XCII, The Cath. Univ. of America Press, Washington, 1957, 23 × 16, xx-193 p.

Daniélou (Jean) : *Théologie du Judéo-Christianisme*, vol. I : Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Desclée et Cie, Tournai, 1958, 23 × 16, 457 p.

Daujat (J.) : *Physique moderne et Philosophie traditionnelle*, Desclée et Cie, Tournai, 1958, 18 × 12, 134 p.

Dedek (John F.) : *Experimental Knowledge of the indwelling Trinity*, An Historical Study of the Doctrine of S. Thomas, St-Mary of the Lake Seminary, Mundelein, 1958, 23 × 15, 167 p.

Delpini (Francesco) : *Divorzio e separazione dei conjugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V*, Marietti, Torino, 1956, 25 × 17, 138 p.

Deman (Th., O.P.) : *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon S. Augustin.* Institut d'Études médiévales, Montréal, Vrin, Paris, 1957, 25 × 16, 133 p.

d'Ercole (Giuseppe) : *Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua chiesa nei vangeli.* Pont. Ateneo Lateranense, Inst. utr.. Juris, Roma, 1957, 21 × 14, 138 p.

Desroches (Albert) : *Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'écrivain inspiré*, Dissert. ad lauream « Angelicum ». Édit. de l'Université d'Ottawa, 1958, 24 × 17, 150 p.

Dictionnaire de Droit canonique (R. Naz), fasc. 35 : Novice-Pauvreté religieuse ; fasc. 36 : Pauvreté religieuse-Pittoni, Letouzey et Ané, Paris, 1957, 28 × 19, 255 et 241 col.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques (R. Aubert et Van Cauwenbergh) : fasc. 78 : Dabert-Denys ; fasc. 79 : Denys-Dioscore, Letouzey et Ané, Paris, 28 × 19, 1957 et 1958, 256 et 257 col.

Diesner (H. J.) : *Severinus und Eugippius* (Extract. aus Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universit., Halle-Wittenberg VII, 6 sept. 1958), Halle-Wittenberg, 1958, 29, 5 × 21, 1165-1172 p.

Difernan (Bonifacio) : *Textos juridicos agustinianos*, II : *De homicidio et iustitia commutativa* (manuscrito de Fr. Juan de Guevara). Universidad de El Escorial, 1957, 22 × 16, 119 p.

Dorta-Duque (J. M.) : *En torno a la existentia de Dios.* Éditorial « Sal Terrae », Santander, 1955, 21 × 16, 253 p.

Dubois (Marcel-Marie, Mgr) : *Petite Somme mariale*, Bonne Presse, Paris, 1957, 20 × 14, 5, 389 p.

Duckett (Eleanor) : *Alfred the Great and his England*, Collins, Glasgow, 1957, 22 × 15, 191 p.

Duméry (Henri) : *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Desclée de Brouwer, Paris, 1957, 19 × 12, 132 p.

Eckert (Karl) : *Augustin, Ein Lehrer der Kirche* (mit 3 Abbildungen), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin GMBH, 1958, 19 × 13, 24 p.

Engels (Dr J.) : *De Geschiedenis van het woord Abominabel*, J. B. Wolters, Groningen, 1958, 24 × 16, 24 p.

Enseignements pontificaux (Les) : Notre-Dame, présentation et tables par les Moines de Solesmes, Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1957, 19 × 12, xi-456 (131) p.

Ferrabino (Aldo) : *Le vie della Storia* (Itinerarii, 12). Sansoni, Firenze, 1954, 21 × 14, 241 p.

Fiori (Ernani Maria) : *A Filosofia Atual*, Universidade do Rio Grande do Sul, Inst. de Filos., 1958, 19 × 14, 31 p. — *Propriedade viva e Propriedade morta* (Ensaios e conferancias), *Ibid.*, 1958, 19 × 14, 32 p.

Flicoteaux (Dom E., O.S.B.) : *Le sens du Carême* (L'esprit liturgique), 11, Éditions du Cerf, Paris, 1958, 19 × 12, 149 p.

Florez (Ramiro) : *Las dos Dimensiones del Hombre agustiniano*, Edic. Religión e Cultura, Madrid, 1958, 20 × 14, 222 p.

François de Sales (St) : Traité de l'Amour de Dieu, Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1958, 18 × 11, 316 p.

Fremantle (Anne) : *The Age of Belief, The Medieval Philosophers* (A Mentor Book), The American Library, New York, 1958 (4e édit.), 18 × 11, 316 p.

Frey (Caspar Toni) : *Grundlagen der Ontologie Nicolai Hartmanns*, eine kritische Untersuchung, Max Niemeyer-Verlag, Tübingen, 1958, 23 × 15, 68 p.

GALLACHER : *Some Philosophers on Education*, Marquette University Press, Milwaukee, 1956, 19 × 16, 95 p.

GARILLI (Giovanni) : *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostino*, A. Giuffré, Milano, 1957, 25 × 18, VIII-302 p.

GARRATY (John A.) : *The Nature of Biography*, Jonathan Cape, London, 1958, 20 × 14, 255 p.

GAUDEMET (Jean) : *La formation du Droit séculier et du Droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècles* (Instit. de Droit romain de l'Université de Paris, XV), Sirey, Paris, 1957, 26 × 17, 220 p.

GEIGER (James A.) : *The Origin of the Soul, an Augustinian Dilemma*, Pont. Univers. Gregoriana, Roma, 1957, 24 × 17, 91 p.

GIET (Stanislas) : *L'Apocalypse et l'Histoire*, Presses Univ. de Fr., Paris, 1957, 23 × 14, 260 p.

GOLVIN (L.) : *Le Magreb central à l'époque des Airides*, Recherches d'Archéologie et d'Histoire. Arts et Métiers graphiques, Paris, 1958, 27 × 21, 259 p.

GOUBERT (Dr Str.) et CRISTIANI (Chan. L.) : *Sainte Monique* (Sur le chemin du ciel, n° 32), La Chaumière, Ucel, 1954, 18 × 12, 22 p.

GRABOWSKI (Stanislas) : *The Church, An Introduction to the Theology of St Augustine*, B. Herder Book c°, St Louis-London, 1957, 22 × 15, XVIII-673 p., Doll. 9, 50.

Guide pratique des catholiques de France, 7e édition, Guide n° 1 : Provinces de Paris, Cambrai, Reims et Rouen, O.N.P.C., Paris, 1958, 24 × 16, 715 p.

Guillaume de Saint-Thierry, Lettre d'or, Traité de la vie solitaire, Introduction, traduction et notes par J.-M. DECHANET, Desclée de Brouwer, 1956, 19 × 12, 188 p.

GUTHRIE (W.K.C.) : *In the Biginning, Some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Methuen and C°, London, 1957, 22 × 15, 151 p.

HAGENDAHL (Harold) : *Latin Fathers and the Classics*, A Study on the Apologists, Jerome and other christian Writers (Studia graeca et latina Gotheburgensia, VI), Göteborg, 1958, 24 × 16, 424 p.

HÄRING (Bernard, C.SS.R.) : *La loi du Christ*, Théologie morale spéciale : La vie en commun avec Dieu, vol. II, Desclée et Cie, Tournai, 1957, 24 × 15, 388 p.

HARL (Marguerite) : *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Éd. du Seuil, Paris, 1958, 23 × 14, 402 p.

HAYEN (André) : *La communication de l'Être d'après S. Thomas d'Aquin*, La métaphysique d'un théologien, Desclée de Brouwer, Paris, 1957, 23 × 15, 189 p.

HERMANS (Francis) : *Ruysbroeck l'Admirable et son Ecole* (Textes pour l'Histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel Rops), Arthème Fayard, Paris, 1958, 19 × 12, 240 p.

HESSEN (Johannes, D.) : *Platonismus und Prophetismus*, Die antike und die biblische Geisteswelt in Strukturvergleichender Betrachtung, Ernst Reinhart, München, 1955, 23 × 16, 240 p.

HEURGON (Jacques) : *Le Trésor de Ténès* (Délég. Générale du Gouvern. en Algérie, Sous-Direction des Beaux-Arts), Arts et Métiers graphiques, Paris, 1958, 27 × 21, 83 p. et 40 planches.

Histoire du Christianisme, p. Dom Charles Poulet, fasc. XXXV et XXXVI : *Epoque contemporaine*, par J. SECHER, Beauchesne, Paris, 1957, 28 × 23, 1017 à 1102 p.

HUBAUX (Jean) : *Rome et Véies*, Recherche sur la chronologie légendaire du Moyen Age, Les Belles Lettres, Paris, 1958, 25 × 17, 406 p.

HUGHES (Edward J.) : *The Participation of the Faithful in the royal and the prophetic Mission of Christ according to saint Augustine* (Dissert. ad lauream 26, Pont. Fac. Theolog. Semin. S. Mariae ad Lacum), S. Mary of the Lake Seminary, Mundelein, 1956, 23 × 16, VII-97 p.

JEDIN (Hubert) : *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd II : Die erste Trienter Tagungsperiode, 1545-47, Herder, Freiburg, 1957, 25 × 16, 550 p.

JOLIVET (Régis, Mgr) : *Le Dieu des philosophes et des savants*, Arthème Fayard, Paris, 1956, 19 × 14, 126 p. — *Aux Sources de l'existentialisme chrétien, Kierkegaard*, A. Fayard, 1958, 17 × 15, 288 p.

JOURNET (Charles, Mgr) : *La Messe, Présence du Sacrifice de la Croix* (Textes et Études théologiques), Desclée de Brouwer, Paris, 1958, 20 × 13, 382 p.

Justin (Saint) : Apologie I, II, Dialogue avec Tryphon, La philosophie passe au Christ. Textes intégraux présentés par Adalbert HAMMAN, O.F.M. (Ichthus, Littératures chrétiennes), Éditions de Paris, Paris, 1958, 19 × 14, 359 p.

KELLY (J. N. D.) : *Early Christian Doctrines*, Adam and Charles Black, 1958, 22 × 15, 501 p.

LACOMBE (Roger E.) : *L'Apologétique de Pascal*, Étude critique, Pr. Univers. de France, 1958, 23 × 14, 317 p.

LAURAND (L.) : *Manuel des Etudes grecques et latines*, fasc. VI : *Grammaire historique latine*, A. et J. Picard, Paris, 1955, 23 × 15, de 403 à 611 p.

LAURAND (L.) et LAURAS (A.) : *Manuel des Etudes grecques et latines*. — Fasc. I : *Géographie, Histoire et Institutions grecques*, 1956, 182 p. — Fasc. II : *Littérature grecque*, 1956, 187 à 460 p. — Fasc. III : *Grammaire historique grecque, Métriques grecque et latine*, 1957, 463 à 676 p. — A. et J. Picard et Cie, Paris, 3 vol. 22,5 × 14,5.

LEFF (Gordon) : *Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham*. Penguin Books Harmondsworth, 1958, 19 × 11, 316 p. — *Bradwardine and the Pelagians, A Study of his « De causa Dei » and its opponents* (Cambridge's Studies in medieval Life and Thought), University Press, Cambridge, 1957, 23 × 14, XI-282 p., 32,6 sh.

LERCARO (Cardinal) : *Méthodes d'oraison mentale*, Xavier Mappus, Le Puy, 1958, 23 × 15, 367 p.

LIO (Hermenegildus) : *Estne obligatio justitiae subvenire miseris ?* Quaestionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus, Desclée et Cie, 1957, 25 × 18, 237 p.

LOHSE (Bernhard) : *Ratio und Fides, Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers* (Forschungen zur Kirchen-und Dogmengeschichte, 8), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1958, 25 × 17, 144 p.

LÖWITH (Karl) : *El Sentido de la Historia*, Analysis critico del pensamiento historico en Burckhardt, Max, Hegel, Proudhon, Constant, Comte, Turgot, Voltaire, Vico, Bossuet, Joaquin de Fiore, S. Agustin, Orosio, la Biblia. Aguilar, Madrid, 1956, 21 × 12, 322 p.

« Consulares philosophi » chez Cicéron et chez saint Augustin, par Michel RUCH, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, N° 2, p. 99-102.

Dans un fragment de l' *Hortensius*, attesté par saint Augustin, Cicéron désigne les philosophes spiritualistes par l'épithète *consulares*. A cette image laudative pour le fond et pour la forme de leurs œuvres on peut trouver des homologues dans la dénomination des familles patriciennes et même dans le panthéon romain. Mais la distinction ainsi établie peut aussi remonter à Antiochus d'Ascalon, soucieux de refaire l'unité des écoles socratiques. Cependant l'adjectif *consularis*, dans cette acception métaphorique, est chez Cicéron un *hapax*.

Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne, par F.-J. THONNARD, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, N° 12, p. 103-120.

Les discussions qui eurent lieu au Congrès augustinien de Paris (1954) sur l'*état de l'homme avant le péché* selon saint augustin (cf. *De libero arbit.*, *Retract.*, *Contra Julianum*, etc...) manifestent deux méthodes d'interprétation de la pensée d'Augustin : l'une *doctrinale* ou systématique, qui insiste sur la continuité et la cohérence de l'enseignement chez le Docteur catholique ; l'autre *historique* ou critique, qui y relève les variations, jusqu'à y soupçonner parfois des contradictions ; mais qui, pour établir le vrai sens des œuvres augustiniennes, éclaire mieux les circonstances où elles furent élaborées. On peut noter chez l'interprète une tendance subjective *optimiste* ou *pessimiste* qui favorise l'une ou l'autre méthode. Comme elles ont chacune leurs avantages, le mieux est de les harmoniser en insistant sur les *constances doctrinales* de l'augustinisme qui, par son union au « Donné révélé » participe à son développement homogène.

La date du « De continentia » de saint Augustin, par A.-M. LA BONNARDIÈRE, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, N° 2, p. 121-126.

Le *De continentia* que l'on datait généralement des années 395-396, a certainement été rédigé après 412. L'A. arrive à cette conclusion par l'étude historique et comparative des citations scripturaires qui sont faites par Augustin dans ce traité et dans ses écrits postérieurs à 412.

Le Gérant : G. FOLLIET

Imp. de l'Est, 26, r. Renan, Besançon Dépôt légal 1959. 2e trimestre. — N° 3640

Le thème de la Cité de Dieu dans le protestantisme américain

Les écrivains protestants ont souvent insisté sur les relations étroites qu'ils perçoivent entre la pensée de saint Augustin et certains aspects du protestantisme. On acceptera volontiers le jugement récent de Walter Horton, que « Luther et Calvin le regardaient comme le plus grand des Pères. « (*Christian Theology : an ecumenical approach*, p. 238) On reconnaîtra également que les plus grands des théologiens protestants modernes se réclament d'Augustin. Ainsi, pour me contenter d'Américains, Paul Tillich veut-il être augustinien dans sa « philosophie de la religion », où il s'en prend à ce qu'il appelle la « dissolution thomiste de la solution augustinienne. » *(Two Types of the Philosophy of Religion*, p. 8.*)* Et Tillich déclare à ses étudiants : « Si vous voulez me donner une étiquette, appelez-moi un augustinien. » (*History of Christian Thought*, 2d ed., p. 98.)

Reinhold Niebuhr voit en Augustin « le premier grand réaliste de l'histoire de l'Occident » (*Christian Realism and Political Problems*, p. 120.) et il en prescrit l'étude en vue d'une solution des perplexités du monde moderne. Richard Niebuhr note la parenté entre la pensée d'Augustin et l'humanisme délicat de Calvin (*Christ and Culture*, p. 217), lequel aurait été repris, en Angleterre par John Wesley, en Amérique par Jonathan Edwards. Et il affirme, en tête de son ouvrage sur « le Christ et la Culture », que « *Isaie*, 10, *I Cor.*, 12 et la *Cité de Dieu* d'Augustin indiquent le contexte dans lequel les relativités de l'histoire prennent un sens. » (l. c., p. x) Jonathan Edwards est un théologien de valeur du XVIIIe siècle, dont on a souvent remarqué les traits augustinisants. De lui un auteur déjà cité écrit : « Si le centre de l'évangile est demeuré pour lui là où Calvin l'avait placé (dans la suzeraineté de Dieu et la dépendance de l'homme), ce fut parce qu'il avait lui-même pénétré au cœur de l'expérience religieuse de saint Augustin. » (Walter Horton, *Realistic Theology*, p. 19.)

Dans l'ensemble, la théologie protestante d'Amérique affirme donc sa parenté augustinienne. Il y a sans doute des voies discordantes. Un cer-

tain Nathaniel Taylor, enseignant la théologie à Yale de 1822 à 1858, se permettait de penser que, comme théologien, n'importe quel pasteur en Nouvelle-Angleterre est supérieur à Augustin. (Cf. Roland Bainton : *Yale and the Ministry*, p. 98.) Mais c'est là un paradoxe que l'on ne peut prendre sérieusement.

On doit donc se demander ce qui, dans l'œuvre immense d'Augustin, a retenu l'attention des protestants. Les thèses excessives du protestantisme classique sur la corruption totale de l'homme par le péché originel, celles du calvinisme sur la double prédestination, se rattachent à une certaine interprétation d'Augustin. Ce que l'on ne remarque pas si souvent, c'est que, dès le XVIe siècle, les courants les plus radicaux du protestantisme relèvent d'une lecture assez particulière de la *Cité de Dieu*. Les sectes anabaptistes, spiritualistes ou apocalyptiques que Luther et Calvin combattirent poursuivaient une vision qu'un historien caractérise ainsi : « Alors que les catholiques et les protestants persévéraient sous l'égide du *Corpus christianum* médiéval, les ' réformateurs radicaux ' insistaient sur le *Corpus Christi* des fidèles. » (R. Friedmann, *Church History* (Chicago), mars 1958, p. 73). Le moyen âge s'était conçu plus ou moins exactement comme la réalisation politicoreligieuse de la Cité de Dieu. Les Grands Réformateurs, Luther, Calvin, Zwingle, gardaient la même conception de la chrétienté. Au contraire, les réformateurs d'extrême-gauche voyaient la Cité de Dieu comme un phénomène purement spirituel, mais présent cependant dans leurs conventicules à eux. Sans doute, ils ne connaissaient guère Augustin. Ils étaient, pour une grande part, incultes. Ceux qui ne l'étaient pas méprisaient trop la tradition pour s'intéresser aux Pères. Il demeure qu'avec eux un thème augustinien rebondit. La Cité de Dieu et la Cité du Monde s'étaient plus ou moins confondues au cours du moyen âge pour devenir le Corps de la Chrétienté. Le déclin du moyen âge avait montré l'impossibilité d'une théocratie à l'échelon universel. Avec ces disciples émancipés de Luther, la Cité de Dieu est un phénomène purement eschatologique et spirituel, mais réalisé dans chaque prédestiné et montré au jour dans les ecclésioles des élus. Elle n'attend de la Cité du Monde que persécution. Et la Cité du Monde, sous la forme des autorités politiques et ecclésiastiques tant protestantes que catholiques, lui fournit ce qu'elle attend, la persécution.

La contribution typiquement américaine au développement protestant se rattache précisément à cette notion sectaire de la Cité de Dieu. Les sectes trouvèrent dans le Nouveau Monde un hâvre protecteur. Là elles purent, d'abord, se réfugier, puis se développer. Des héritiers directs des groupements radicaux du XVIe siècle fleurissent encore aux États-Unis après avoir disparu d'Europe. Ainsi les Mennonites, fils du prêtre hollandais Menno Simons, forment un groupe restreint, mais respecté. La recherche de la Cité de Dieu a également caractérisé les Puritains de la Nouvelle-Angleterre, mêlant alors l'esprit des sectes à leur calvinisme

originel. Par les Puritains elle a marqué l'ensemble du protestantisme d'Amérique. Dans son livre suggestif, *The Kingdom of God in America*, Richard Niebuhr montre que le protestantisme américain a toujours été caractérisé, non pas, comme celui d'Europe, par son souci de la justification par la foi, mais bien par sa conception du royaume de Dieu. Celle-ci a passé par trois phases que Niebuhr énumère ainsi : « Dans la période primitive, quand on creusait les fondations sur lesquelles nous avons dû construire, ' royaume de Dieu ' voulait dire ' souveraineté de Dieu ' ; dans la période créatrice de réveil et de renouveau, cela signifiait ' règne du Christ ' ; et seulement dans la période la plus récente cela en est venu à signifier ' royaume terrestre '. » (l. c., p. x).

A ces remarques on peut ajouter que, depuis les Mormons d'hier aux Témoins de Jéhovah d'aujourd'hui, c'est en Amérique que naissent les nouvelles religions pseudo-chrétiennes où l'on identifie une secte, l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours (vrai nom des Mormons) ou la Société de la Tour de Guêt (désignation officielle des Témoins de Jéhovah) avec la Cité de Dieu, tout le reste formant la Cité de Satan.

Tout ceci pose une question qui va maintenant nous occuper. Les théologiens américains se rendent compte de cette étrange survie de la notion de Cité de Dieu en Amérique. A la lumière de leur expérience, que pensent-ils de l'originale Cité de Dieu de saint Augustin ? Et à la lumière du *De Civitate Dei*, que pensent-ils de leur expérience de protestants américains ?

On trouve évidemment pas mal de courants non réfléchis qui, à un niveau infrathéologique, identifient encore l'Amérique et la Cité de Dieu : ' démocratique ' tend à signifier ' chrétien ', et ' non américain ' équivaut à ' non chrétien '. Mais nous ne nous arrêterons pas à ce niveau.

On rencontre encore des théologiens de valeur qui ne se sont pas posé ces questions, du moins dans leurs écrits. J'ai parcouru en vain, parmi les hommes d'aujourd'hui, les œuvres de Nels Ferré et de Paul Minear. Ils mentionnent Augustin de temps à autre. C'est tout.

Au contraire, les plus grands noms de la théologie américaine d'aujourd'hui ont réfléchi à ces problèmes : les deux frères Reinhold et Richard Niebuhr, et Paul Tillich. Il ne s'agit pas ici de faire une étude systématique de leur pensée[1], mais de suivre un thème qui revient fréquemment chez eux. Un examen de ce thème nous permettra de juger de l'importance de la Cité de Dieu dans le protestantisme américain.

---

1. Toutes choses égales, j'espère publier dans quelque temps une étude critique sur la Christologie de Paul Tillich.



Richard Niebuhr[2] nous a présenté l'histoire du protestantisme en Amérique comme constituant la recherche d'une théocratie. Lui-même envisage cette recherche dans la ligne de la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Il émet en effet le vœu que son ouvrage sur « le Royaume de Dieu en Amérique » puisse servir de pierre d'attente « au travail d'un Augustin américain qui écrira une *Cité de Dieu* retraçant l'histoire de l'éternelle cité dans ses rapports avec les civilisations modernes au lieu de ses rapports avec l'ancienne Rome. » (*The Kingdom of God in America*, p. XIV.) Niebuhr se rend bien compte que les États-Unis, que ce soit dans leurs établissements religieux ou dans leurs institutions politiques, n'ont pas établi sur terre la Cité de Dieu. Dans la mesure même où l'on a cherché à identifier du relatif à l'absolu, on devait échouer. Une telle identification constitue même, dit-il au début de *The Meaning of Revelation* (p. VIII-IX), « la grande source du mal en cette vie. » Mais on devait encore échouer si l'on envisageait les rapports entre la Cité de Dieu et la Cité du Monde comme Augustin lui-même les concevait. Car la théologie d'Augustin, sur ce point, laisse à désirer. Dans son ouvrage *Christ and Culture*, Niebuhr ramène à cinq les théologies de la culture que le Christianisme a élaborées. Par théologie de la culture il s'agit d'entendre les rapports entre le Christ et la Cité du Christ d'une part, l'humanisme et la Cité de l'Homme d'autre part. La typologie de Niebuhr en cette matière reprend et modifie celle de l'allemand Ernst Troeltsch. Les trois types de rapports distingués par Troeltsch deviennent cinq chez Niebuhr.

Un *premier* type de relations entre le Christ et la culture est une relation d'opposition. Le Christ condamne la culture. Cela aurait été, dit Niebuhr, la position de Tertullien, d'Hermas et d'autres auteurs post-apostoliques. Parmi les modernes ce serait la position de Tolstoï.

Un *deuxième* type s'efforce d'accommoder le Christ et la culture : position des Gnostiques, d'Abélard, et plus récemment, de Ritschl dans le protestantisme allemand.

Un *troisième* type remarque que la transcendance du Christ n'empêche pas l'Incarnation ; la grâce s'insère dans la nature sans la détruire ; la Cité de Dieu respecte les structures de la Cité de l'Homme. De l'un à l'autre il y a aspiration et accomplissement, désir naturel (dirons-nous) et son assouvissement. Niebuhr attribue cette attitude à Clément d'Alexandrie, à saint Thomas d'Aquin, au Pape Léon XIII.

---

2. Richard Niebuhr est professeur à *Yale divinity School*. Il est le frère cadet de Reinhold Niebuhr. Son fils, Richard Niebuhr, jr., est professeur à *Harvard Divinity School*.

Un *quatrième* type voit le rapport entre le Christ et la culture selon un rythme dialectique. Ni opposition, ni compromis, ni synthèse : il y a plutôt paradoxe existential, ce que Niebuhr appelle un dualisme. Les deux Cités sont affirmées et dominent l'expérience tour à tour, inséparablement unies et distinguées, sans divorce et sans fusion possible. Position, nous dit-on, de saint Paul, de Marcion, de Luther, de Kierkegaard.

Finalement, on peut concevoir une conversion de la culture au Christ, une profonde *metanoia* par laquelle la culture humaine devient « une vie humaine transformée dans et pour la gloire de Dieu ». (l. c., p. 196.) Ce serait la conception de l'évangile de Jean, de saint Augustin, de Calvin et, chez les modernes, de l'anglican F. D. Maurice.

Comment Niebuhr présente-t-il ici la pensée augustinienne ? Il nous renvoie à plusieurs ouvrages d'Augustin, les *Tractatus in Joannem*, les *Confessions*, et surtout la *Cité de Dieu*. Niebuhr ne cherche pas à faire trop facilement entrer Augustin dans son schème typologique à cinq compartiments. Il reproche au contraire à C. N. Cochrane de ramener la pensée augustinienne à un point unique ou central, « la régénération de la société humaine par le remplacement des principes païens par les principes trinitaires », thème que « Augustin conduirait à son point culminant dans la *Cité de Dieu*. » (l. c., p. 206.) Niebuhr n'accepte pas ce jugement. Car il ne faut pas oublier, dit-il, que le monachisme d'Augustin et son antithèse entre les deux Cités l'apparente au type (1) ; que son néoplatonisme lui donne des tendances synthétiques dont saint Thomas se réclamera à juste droit ; que d'autre part le livre XIX de la *Cité de Dieu* conçoit l'état et l'ordre politique selon un schème nettement dualiste. On trouve donc chez Augustin, non pas un type unique des rapports du Christ et de la culture, mais bien nos types (1), (3), (4) et, nous y venons, (5).

Car malgré tout, le trait dominant est celui d'une transformation de la culture par le Christ. Ce qui est unique, chez Augustin, ce n'est pas que lui-même soit un vivant exemple de transformation d'un humanisme en christianisme : même parmi ceux qui penchent vers d'autres solutions, il en est qui ont passé par l'expérience de la conversion. « Ce qui distingue Augustin, c'est que sa théorie dédouble pour une large part sa démonstration. » (l. c., p. 209.)

L'itinéraire intellectuel d'Augustin est ainsi retracé par Niebuhr. Le livre XIII des Confessions (ch. XXVII, XXXI, XXXIII) montre la découverte extatique de la bonté et de la beauté de la création, mais à la lumière de la connaissance amoureuse de la Trinité. La *Cité de Dieu* montre cette bonté rejetée par la volonté de l'homme ; le péché est désobéissance à Dieu et attachement à un bien créé comme s'il était absolu. De là viennent les désordres psycho-physiques de l'homme (ch. XIV, 15 ff) et sa tendance à briser tout ordre social (XII, 27 ; XVIII, 2 ; XIX, 5). Mais le Christ restaure cette culture corrompue et soigne cette nature pervertie. Il « transforme les émotions humaines, non en substituant la raison à

l'émotion, mais en orientant la crainte, le désir, la peine et la joie vers leur objet vrai. » (p. 214.) La vie chrétienne entraîne donc une conversion, ou plutôt une re-conversion de la volonté et, par suite, de toutes les activités de l'homme. Il y a place pour toutes les sciences, pour les arts et les techniques, qui deviennent alors des instruments de l'amour de l'homme pour Dieu. La vie chrétienne transforme la culture.

Pourtant Augustin, nous dit Niebuhr, n'a pas envisagé une totale transformation dans l'histoire. La Cité de Dieu gagne sur la Cité de l'Homme mais la Cité de l'Homme ne sera jamais totalement la Cité de Dieu. Augustin n'a pas prévu une véritable théocratie comme réalisation terrestre de la Cité de Dieu. « Ce qui est présenté à la place est la vision eschatologique d'une société spirituelle faite de quelques élus et des anges, vivant en parallèle éternel avec la société des damnés. » (p. 216.) Les élus sont sauvés ; mais ils ne sauvent pas l'humanité ; ils ne sont pas sauveurs.

Ici Niebuhr ne veut pas suivre Augustin. Celui-ci a posé les fondements, mais n'a pas terminé la construction. Il a vu la bonne direction, mais n'a pas atteint le but. Or, si l'ensemble de la culture n'est pas sauvé, Richard Niebuhr estime que l'on ne peut parler de sa véritable conversion. Il attribue cette déficience dans la vision augustinienne de l'histoire à une tendance foncière à l'auto-justification. Augustin se défend. Pour mieux se défendre il fait trop de place à la condamnation des autres. « A cause de, ou comme cause de, ce tournant vers l'auto-justification, sa Christologie demeure faible et mal développée en comparaison de celle de Paul ou de Luther. » (p. 217.) Il tend à voir le Christ comme un fondateur plutôt que comme le sauveur universel. D'où des faiblesses dans sa théologie de la foi, croyance plutôt que confiance, et de la prédestination. « Ainsi la glorieuse vision de la Cité de Dieu se change en une vision de deux cités, composées d'individus différents, et pour toujours séparées. Il y a là un dualisme plus radical que celui de Paul ou de Luther. » (p. 217).

Les sectes américaines qui se considèrent comme l'anticipation du royaume éternel de Dieu seraient précisément fidèles à Augustin : elles rejettent le reste du monde dans les ténèbres extérieures. Mais elles ne sauraient, par le fait même, sanctifier et transformer la civilisation pour la convertir totalement au Christ.

Ainsi, Augustin était bien parti. Son principe de conversion de la culture en et par le Christ était bon. Mais la vision finale demeurait fausse. S'il avait été plus radicalement christologique, Augustin aurait vu que la conversion de la culture par le Christ ne peut être qu'une conversion totale embrassant l'ensemble de la créature. Autrement la victoire du Christ n'est pas, elle-même, totale.



Le thème de la Cité de Dieu a également retenu l'attention de Reinhold Niebuhr, frère de Richard, professeur à Union Seminary à New-York. Mais Reinhold n'arrive pas au problème du royaume de Dieu, comme le fait Richard, à partir d'une étude des sectes protestantes américaines. Il y vient d'un double point de vue. D'une part, à partir du thème dominant de son œuvre, celui des rapports entre l'homme et la société ou, si l'on veut, entre la foi et la politique. D'autre part, à partir du problème de la nature de l'homme. Ces deux thèmes, d'ailleurs, se recoupent. Mais le premier revient dans la plupart des écrits de Niebuhr ; le second est celui de son ouvrage principal, *The Nature and Destiny of Man*.

Tout un chapitre de son livre *Christian Realism and Political Problems* étudie la *Cité de Dieu* sous le titre : « Le réalisme politique d'Augustin. » L'idée centrale, ici, est qu'en définissant l'état comme essentiellement un état-gangster, et l'autorité civile comme nécessairement injuste, Augustin a montré un réalisme politique qui est, nous le verrons dans un instant, foncièrement biblique. « La république ne saurait progresser ni subsister sans injustice... Car il est injuste que quelques hommes dominent les autres. » (*De Civitate Dei*, XIX, 21 ; l. c., p. 126.) Cette description de la cité terrestre vaut pour toute la vie sociale, dit Niebuhr : « La structure fondamentale de la vie collective de l'homme correspond à la description de la *civitas terrena* par Augustin. » (*Faith and History*, p. 221).

En cela, Augustin suit la Bible. Car la Cité terrestre n'est autre que la résultante des ambitions du moi. Le moi, chez Augustin, n'est pas le moi dualiste des philosophes grecs, où corps et âme s'associent. Il est le moi intégral de la Bible : « Le moi est une unité intégrale de l'esprit et du corps. Il est quelque chose de plus que l'esprit, qu'il peut utiliser pour ce qu'il veut. Le moi a, en fait, une identité et intégrité mystérieuse qui transcende les fonctions de l'esprit, de la mémoire et du vouloir. » (*Christian Realism...*, p. 121.) Le moi s'aime soi-même. « L'amour de soi est la source du mal. » (p. 122).

La Cité de ce monde est donc dominée par l'ego-centrisme. « Toute la communauté humaine, avec ses trois degrés de la famille, de l'état et du monde » (p. 124-5) est aux prises à une multitude de « tensions, de frictions, de concurrences et de conflits ouverts » (p. 125), qui tous ont leur source dans l'amour de soi. Tout ami est en même temps un traître. Toute famille est un nid d'inimitiés. Pourtant Niebuhr note qu'Augustin n'aboutit pas à un scepticisme ou un cynisme social. Il existe aussi la *civitas Dei*, mélangée à la Cité du monde, mais modelée sur l'amour de Dieu. L'amour devient alors la norme ultime de conduite plutôt que, comme plus tard au moyen âge, la justice d'une « loi naturelle » ration-

nelle (p. 130.) La doctrine augustinienne de l'amour est même plus réaliste que celle des Réformateurs, qui eux aussi essayèrent de remplacer la justice par l'amour. Pour la Réforme, l'amour et l'amour de soi s'excluent l'un l'autre. Augustin voit plus clair et ne tombe pas dans ce perfectionnisme. L'amour de Dieu et l'amour de soi ne sont pas exclusifs. L'homme n'est pas *ou* bon *ou* mauvais, il est bon *et* mauvais. L'homme moral, selon le titre d'un ouvrage de Niebuhr, peut se mettre au service d'une société immorale. D'ailleurs, il n'y a pas lieu d'opposer ce qui peut s'unir et de détruire l'amour du moi. En fin de comptes l'amour de Dieu est seul capable d'assurer le plein épanouissement de l'amour de soi. C'est donc l'amour de Dieu qui garantit le vrai développement du moi, la Cité de Dieu qui corrige et qui guide la Cité terrestre. Le moi qui est emporté par l'amour de Dieu met toutes les ressources de l'amour de soi au service de Dieu.

Cependant, Reinhold Neibuhr estime qu'Augustin n'est pas réaliste jusqu'au bout. Comme son frère, il suit l'évêque d'Hippone et tout à coup découvre que son guide se fourvoie dans le dualisme. « Quand Augustin distinguait entre les deux amours qui caractérisent les deux Cités, l'amour de Dieu et l'amour du moi, et quand il décrivait le monde comme un mélange des deux Cités, il ne voyait pas que le mélange est dû, non pas à ce que deux peuples habitent côte à côte, mais à ce que le conflit entre l'amour et l'amour du moi a lieu à l'intérieur de chaque âme... Le dévouement personnel ne garantit pas contre l'engagement de l'individu dévoué dans des formes d'égoïsme collectif. » (p. 138).

Ce passage est important. Car des remarques analogues reviennent fréquemment sous la plume de Niebuhr. L'opposition des deux Cités entraîne, pense-t-il, « l'indifférentisme moral, social et politique » par lequel l'individu, déjà sauvé par la grâce, abandonne la société au diable. (*Moral Man and Immoral Society*, p. 69-70.) Cette opposition est aussi à la source de l'identification catholique entre la Cité de Dieu et l'Église. De là, pense Niebuhr, l'erreur qui « soustrait l'Église aux ambiguités et aux contradictions de l'histoire, » (*Faith and History*, p. 29) qui « obscurcit la contradiction entre l'historique et le divin » (l. c., p. 201) dans la communauté des croyants.

D'une part donc, il faudrait reprocher à Augustin d'exalter l'Église au-dessus de l'amour du moi, comme si même les formes collectives de la vie chrétienne ne pouvaient donner lieu à des égoïsmes collectifs. Mais ce ne sont pas seulement la Cité et l'ambition terrestres qui sont des ' rivières de Babylone ', comme le montre Augustin en commentant le Ps. 136 ; tout, y compris l'Église, peut être une rivière de Babylone, puisque même là l'amour du moi se mêle à l'amour de Dieu.

D'autre part, il faudrait également reconnaître qu'Augustin a exagéré la corruption de la Cité terrestre. Sa description est par trop pessimiste et ne tient pas compte des périodes vraiment civilisatrices et créatrices

de l'histoire humaine. Son tort est d'avoir été un enfant de son temps, et d'avoir pris « l'Empire à la fin de sa décadence » comme le modèle de toute société humaine (p. 221.) Plus tard, saint Thomas se trompera en « subordonnant la conception biblique dramatique du moi humain au schème rationaliste » d'Aristote (p. 145.) Il méconnaîtra ainsi l'ambiguïté du moi. Mais la Réforme aussi se méprendra, « avec ses doctrines du péché touchant à la perversion totale et aboutissant à l'attitude trop pessimiste de Luther devant les problèmes politiques. » (p. 145-6.) Sur les uns comme sur les autres Augustin conserve « une immense supériorité. » (p. 145).

Derrière le livre de la *Cité de Dieu* il y a, estime Reinhold Niebuhr, toute une anthropologie. Celle-ci est examinée dans *The Nature and Destiny of Man,* spécialement du point de vue du péché et de la grâce. D'une manière générale, Niebuhr accepte la description augustinienne du péché, correspondant à la Cité terrestre. Mais il la corrige par une critique fondamentale : le Christianisme augustinien « obscurcit le fait qu'une part significative des méfaits humains est due à la finitude humaine... Il n'établit pas de distinction entre la finitude comme telle et le péché qui naît des prétentions divines de créatures finies. » (*The Interpretation of Christian Ethics*, p. 91-2).

Cette remarque faite, Niebuhr affirme la supériorité d'Augustin sur tous ses prédécesseurs. Le christianisme pré-augustinien est difficile à distinguer du pélagianisme. (*Nature and...*, I, p. 245.) Mais Niebuhr ne suit pas Augustin dans sa conception de la grâce, laquelle n'est pas, estime-t-il, biblique. Le catholicisme postérieur à Augustin a vu dans le péché non pas, ce qui était la conception augustinienne, une corruption de l'image de Dieu en l'homme, mais seulement la perte de la perfection originelle. Mais la doctrine catholique de la grâce comme « complément d'une nature imparfaite » était bien celle d'Augustin (l. c., II, p. 139-40.) Augustin a cru que la grâce pouvait en principe triompher de l'amour du moi dès cette vie. « Le point important soulevé par la conception augustinienne est ceci : la destruction du péché dans sa racine veut-elle dire que la puissance d'un amour désordonné du moi est, en fait, brisée ? » (l. c., II, p. 136-7.) Oui, selon Augustin, suivi par le catholicisme. Ici, ni Augustin ni le catholicisme n'ont perçu ce que Niebuhr appelle « le caractère tragique de la vie spirituelle. » Au contraire, Paul et la Réforme l'ont vu. « Le fait qu'Augustin ne l'a pas compris a eu pour conséquence de faire de lui le père du catholicisme dans sa doctrine de la grâce, alors qu'il devenait en même temps la source ultime de la Réforme dans sa doctrine du péché. » (l. c., II, p. 137.) La grâce augustinienne ne résout pas les insolubilités du péché augustinien. C'est pourtant sur cette doctrine de la grâce que la Cité de Dieu a été construite. Celle-ci est identifiée, quoique « avec toutes sortes de réserves que les

siècles catholiques n'eurent pas la prudence de conserver, » (l. c., p. 138) avec l'Église. De là naquirent toutes les « erreurs » catholiques.

Il est intéressant de voir que pour Niebuhr, la plupart des conflits du christianisme moderne s'originent à ce nœud de la doctrine d'Augustin sur la Cité de Dieu, avec ses présupposés dans la théologie du péché et de la grâce. Le *catholicisme,* on nous l'a dit, a méconnu sa doctrine du péché, tout en maintenant celle de la grâce. Il a par suite identifié l'institution de l'Église Romaine avec le Royaume de Dieu et la Cité divine, oubliant par là que l'Église même ne saurait se soustraire aux ambiguïtés de l'histoire, et entraînant ses membres dans un monstrueux égoïsme collectif. Le *protestantisme classique* de la Réforme recouvrit la dimension tragique de l'existence telle qu'Augustin, à la suite de saint Paul, l'avait exprimée dans sa conception du péché comme corruption de nature. Ce faisant, il est tombé dans un pessimisme excessif, confondant le péché avec les limites de l'humain. Le *protestantisme libéral,* renonçant à la corruption de la nature, est retourné à une position pré-augustinienne du problème de l'homme. Il a ainsi renoncé à la dialectique Cité de Dieu et Cité terrestre, et il a restauré le pélagianisme. L'*anglicanisme* est en conflit avec lui-même, se débattant « entre une théologie pré-augustinienne et un catholicisme post-augustinien » (l. c., II, 158.) Sa théologie protestantisante est libérale plutôt que luthérienne ou calviniste. Et sa théologie catholicisante s'apparente au thomisme de la Contre-Réforme plutôt qu'à l'augustinisme. Quant aux *sectes,* que ce soient celles du XVIe siècle ou les sectes modernes, elles sont marquées par un perfectionnisme piétiste à la mode pré-augustinienne et pélagienne. (l. c., II, p. 170.) Mais elles tendent aussi à s'identifier à la Cité de Dieu, à la société idéale. Elles ne voient pas que, selon l'expression suggestive de Niebuhr, « le royaume de Dieu que nous construisons dans l'histoire n'est jamais identique au royaume de Dieu pour lequel nous prions » (l. c., II, p. 180.) Autrement dit, elles renouvellent l'erreur de vouloir la Cité de Dieu déjà parfaite dès de monde.

Par une dialectique bien différence de celle de son frère Richard, Reinhold Niebuhr aboutit donc à une conclusion analogue.

*
* *

A en croire Reinhold ou Richard Niebuhr, le problème de la Cité de Dieu serait donc mal posé, et aurait été mal posé par Augustin lui-même. La Cité de Dieu ne saurait être, en définitive, que l'humanité totalement convertie au et par le Christ. Or, une telle conversion ne saurait être envisagée qu'à l'échelle eschatologique. Espérer une Cité de Dieu dès ce monde serait l'illusion commune au catholicisme et aux sectes.

Ici la théologie de Paul Tillich vient compléter ce qui manque à celle

des Niebuhr. Alors que la pensée de Richard Niebuhr peut être appelée analytique (car elle analyse les problèmes, et conclut d'ordinaire par l'impossibilité de conclure), que celle de Reinhold Niebuhr est une critique (car elle cherche à mettre à nu les dilemmes humains et les tragédies spirituelles que les théologies classiques recouvrent), la pensée de Tillich est éminemment constructive. Tillich lui-même revendique volontiers une filiation augustinienne. Son essai sur *Two Types of the Philosophy of Religion* oppose ce qu'il appelle le mysticisme augustinien en matière de connaissance de Dieu au rationalisme thomiste. Toute l'histoire de la philosophie, pour lui, tourne autour de l'opposition entre « la conscience ontologique de l'Inconditionnel » (l. c., p. 10), formulée surtout par Augustin, et « l'attitude cosmologique » de Thomas, laquelle « conduit à la dissolution de la religion, à moins qu'elle ne soit elle-même fondée sur l'attitude ontologique » (l. c., p. 12.) La théologie de Tillich s'efforce d'établir la foi chrétienne sur le roc immuable et universel de la perception ontologique de Dieu. Elle se veut dans la ligne augustinienne.

De fait, le lecteur est étonné de voir à quel point Tillich identifie sa pensée avec celle d'Augustin. Je fais état en ce moment d'un texte non imprimé, polycopié par un étudiant, et dont on ne saurait donc se servir qu'avec prudence[3]. Cette *History of Christian Thought*, texte d'un cours donné par Tillich pendant plusieurs années à Union Theological Seminary à New-York, contient des pages fort intéressantes sur saint Augustin. Or, à lire ces pages, nous trouvons attribués à Augustin plusieurs thèmes typiques de la pensée de Tillich.

Ainsi, la connaissance de Dieu, la perception ontologique du Dieu qui est plus proche de l'âme que l'âme elle-même. Thème bien augustinien, mais aussitôt doublé de l'interprétation tillichienne : ce serait là « l'expérience de l'Inconditionné » qui est au centre de la théologie de Tillich. — Ou encore, prenons les réflexions d'Augustin sur la Trinité comme amour mutuel en Dieu : Dieu s'aime, en lui l'amour du moi se fait rayonnant, il devient le support amoureux de tout être et de tout l'être. Or, c'est là un thème favori de Tillich : « Dieu, le fondement divin amoureux de toutes choses. » — Ou encore les pages d'Augustin sur le temps. Le temps a un sens parce qu'il a une histoire. Cela rend le temps, non plus quantitatif, comme chez les Grecs, mais qualitatif. Or, ceci correspond à un autre thème fréquent chez Tillich : le temps n'est pas seulement χρόνος, mais καιρός. Il est moment providentiel, insertion soudaine de l'éternité dans la trame de nos jours.

Nous pourrions relever d'autres « motifs » tillichiens dans cette présentation de saint Augustin. Cela permet évidemment de se demander si Tillich n'a pas lu saint Augustin un peu trop à la lumière de sa propre

---

3. J'utilise et je cite ce cours polycopié avec la permission écrite du Professeur Tillich.

théologie, s'il n'a pas quelque peu accaparé Augustin. Cela ne surprendrait pas. Ailleurs, il transforme saint Thomas, en voyant en la conception thomiste des espèces angéliques une cousine de sa propre doctrine sur les anges comme qualités potentielles de l'être et non comme êtres distincts. De toutes façons, Tillich se considère, pour ce qui est de certains problèmes, comme un augustinien. Répétons un texte déjà mentionné, et complétons-le : « Si vous voulez me donner une étiquette, appelez-moi un augustinien, et donc un anti-aristotélicien et un anti-thomiste, en ce qui concerne l'attitude fondamentale d'Augustin devant la philosophie de la religion ; mais pas pour beaucoup d'autres choses : par exemple, comme théologien ou philosophe des structures (*Gestalttheologe*), je suis bien plus près d'Aristote que d'Augustin ou de Platon, car l'idée de la structure vivante d'un organisme vivant est aristotélicienne, alors que la science atomistique, mécanique et mathématique est augustinienne-platonicienne. » (*History*..., p. 98.) Je ne suis pas sûr que tous les historiens de la philosophie souscrivent à cette opposition assez factice. Mais cela permet au moins de faire le point sur les intentions augustinisantes de Paul Tillich.

Il ne faut pas attendre de Tillich des analyses de la *Cité de Dieu* comme les frères Niebuhr en fournissent. Sa méthode est beaucoup plus philosophique et synthétique. Dans les deux volumes parus de sa *Systematic Theology*, saint Augustin apparaît surtout dans deux sortes de contexte. D'abord, il est le type de la position anti-pélagienne que la Réforme devait reprendre. Ensuite, nous le retrouvons à propos d'une connaissance, ou plutôt d'une pré-connaissance ontologique de Dieu. (*Systematic*..., I, p. 206.) Nous l'avons vu, c'est ici une position fondamentale de la pensée de Tillich. Mais Tillich ne suit pas Augustin jusqu'au bout. Car Augustin, nous dit-il, procéda un peu hâtivement à une identification du « *verum ipsum* avec le Dieu de l'Église. » (l. c., p. 207.) Voici comment Tillich formule son jugement : « Le point de départ est juste, mais la conclusion fausse. L'expérience d'un élément inconditionné dans la rencontre de l'homme avec la réalité est utilisée pour établir un être inconditionné (ce qui est une contradiction dans les termes) à l'intérieur de la réalité. » (id.) L'Inconditionné ne peut pas être à l'intérieur de la réalité dont on a l'expérience en cette vie. Il ne peut être qu'un soubassement de l'être. Tillich le nomme « l'être lui-même », le « fondement de l'être », ou simplement, l'Inconditionné. Il est identique à Dieu, mais seulement si Dieu n'est pas conçu comme un être parmi d'autres. L'idée d'un Dieu de l'Église le rend précisément relatif à l'Église, c'est-à-dire conditionné. Ce Dieu n'est pas Dieu lui-même.

En réalité, ces considérations sur l'Etre divin ne nous entraînent pas loin de notre thème de la Cité de Dieu. Elles constituent une critique radicale de la pensée augustinienne. La question que poserait Tillich à

Augustin serait ici bien simple : la Cité de Dieu ? mais de quelle conception de Dieu s'agit-il ?

Saint Augustin décrivant la Cité de Dieu tente de décrire ce que Tillich appelle une théonomie, par opposition à une autonomie et à une hétéronomie. Or, l'interprétation de l'histoire et la théologie de l'Église que propose Tillich est précisément que l'homme est à la recherche d'une théonomie, et que la véritable Église ne peut être que théonomique, prenant ses normes dans la perception intime de l'Etre divin au fond de toute expérience humaine. Cette interprétation est chrétienne parce que le Christ n'est autre que l'Inconditionné ayant paru historiquement dans l'existence. Mais est-ce là la Cité de Dieu d'Augustin ? Non. Tillich estime que dans la théonomie développée par Clément et Origène, Augustin introduisit des éléments hétéronomes. (*Systematic...*, I, p. 85.) La Cité de Dieu n'est pas la théonomie qui seule peut rendre justice à la véritable notion de Dieu, l'Inconditionné. Ce reproche fondamental se précise ailleurs. L'interprétation de l'histoire proposée par Augustin est « de type ecclésiastique ou conservateur. » (*The Protestant Era*, p. XIX.) « La forme conservatrice, ecclésiastique, de l'interprétation de l'histoire, représentée par Augustin, écarta les dangereuses conséquences de l'idée du millenium du Christ en présumant que le millenium était accompli dans l'Église chrétienne — et d'abord dans la hiérarchie ecclésiastique. » (l. c., p. 23.) Derrière cette vue augustinienne il y a « la vision d'une lutte entre deux forces à toutes les époques de l'histoire. » (l. c., p. 36.) Mais ici il n'y a, par suite, rien à attendre de l'histoire. Car « l'événement décisif a déjà eu lieu. Le nouveau est victorieusement établi dans l'histoire, bien que les forces des ténèbres l'attaquent encore. L'Église en sa structure hiérarchique représente cette nouvelle réalité. » (id.) Ainsi la Cité de Dieu que conçoit Augustin n'est pas une véritable théonomie. Il s'y mêle de l'hétéronomie puisque, si l'obéissance est bien due à Dieu, le commandement divin prend la forme d'une autorité hiérarchique exterieure. Au lieu de regarder vers l'avant pour y contempler l'avenir dérouler le dessein divin, on regarde vers un déjà-donné, la structure hiérarchique. D'où, dit Tillich, le conservatisme catholique, déjà présent, en principe, dans la Cité de Dieu d'Augustin.

Cette critique rejoint ce que Tillich a déjà reproché à la conception augustinienne de Dieu : un amoindrissement du *verum ipsum*, identifié en pratique, non pas avec un *logos* universel, mais avec une institution particulière, l'Église. Mais le vrai Dieu doit être présent à tout l'univers, et non à une organisation seulement. Le vrai Dieu, sous-sol et fondement de tout être et de tout l'être, est présent à la Cité terrestre aussi bien qu'à la Cité divine. Si la Cité divine est hétéronomie, et la Cité terrestre autonomie, ni l'une ni l'autre ne serait concevable que par rapport à une théonomie dont toutes deux s'écartent. Tillich conclut donc : « L'Inconditionné ne peut être identifié avec aucune réalité donnée, que celle-ci

soit passée ou future ; il y a pas d'Église absolue, il n'y a pas dans l'histoire de royaume absolu de la raison et de la justice. Une réalité conditionnée érigée en quelque chose d'inconditionné, une réalité finie à laquelle on attribue des prédicats divins, est anti-divine ; c'est une idole. » (*Protestant Era*, p. 38.) Bref, le conservatisme ecclésiastique est une idolâtrie. Or, la Cité de Dieu conçue par Augustin, qui s'attribue à elle seule le droit de parler de Dieu, qui condamne la Cité terrestre comme impie, est le type du conservatisme ecclésiastique. On ne s'y rend pas compte qu'hétéronomie n'est pas théonomie, et que la distance de l'autonomie à la théonomie est la même que celle qui sépare hétéronomie et théonomie. La Cité de Dieu n'est donc pas la vraie Cité divine. La vraie Cité divine engloberait aussi la Cité terrestre.

La critique de saint Augustin par Paul Tillich oppose donc l'intuition augustinienne de Dieu comme substrat ontologique de tout jugement, à la vision de la Cité de Dieu et à l'interprétation de l'histoire comme une lutte entre deux Cités, divine et diabolique. La préconnaissance ontologique de l'Inconditionné aurait dû détruire tout dualisme. Au contraire, la *Cité de Dieu* érige un dualisme en interprétation de l'histoire et en ecclésiologie. Augustin n'a pas perçu toutes les implications d'un ordre théonomique. « Théonomie ne veut pas dire acceptation d'une loi divine qu'une haute autorité impose à la raison ; cela signifie que la raison s'unit à sa profondeur. Dans une situation théonome, la raison s'actualise en obeissant à ses lois structurelles dans la puissance de son fondement inexhaustible. » (*Systematic...*, I, p. 85.)

Il est dommage pour nous que le troisième et dernier volume de la *Systematic Theology* de Tillich ne soit pas encore paru. Comme il doit exposer l'ecclésiologie de son auteur, il nous permettrait sans doute d'illustrer un peu mieux les reproches que fait Tillich à la Cité de Dieu d'Augustin. Mais il est vraisemblable que nous n'aurions rien à changer aux lignes précédentes : la critique d'Augustin par Tillich se ramène, au fond, à sa conception de Dieu.

*
* *

Les trois théologiens que nous avons écoutés ont fait de sérieux reproches à saint Augustin. De façons différentes, plus psychologique chez Rienhold Niebuhr, plus sociologique chez Richard Niebuhr, plus philosophique chez Paul Tillich, ces critiques convergent sur un point central : saint Augustin n'aurait pas conçu la Cité de Dieu comme devant être, en fin de comptes, coextensive à la création. Ainsi Richard Niebuhr lui reproche-t-il de ne pas envisager une totale transformation et conversion de l'histoire humaine. Reinhold critique la notion d'une Cité de Dieu qui serait parfaite dès ce monde, soustraite déjà aux ambiguïtés de l'histoire.

Tillich ne peut admettre qu'une théonomie prenne des formes hétéronomes. Tout cela revient au même : la vraie Cité de Dieu ne saurait s'identifier, ici-bas, avec aucune institution, avec aucun royaume, même du Christ. L'Église visible, fût-elle universelle, n'est pas encore la Cité de Dieu.

Il n'y a pas là seulement une critique du catholicisme. Dans une page curieuse, Paul Tillich propose les anciennes formes du catholicisme, avant ce qui lui semble avoir été le triomphe de l'hétéronomie, comme des approximations de l'idéal théonome. (*The Interpretation of History*, p. 236.) La critique théologique de la Cité de Dieu que nous avons examinée s'adresse au protestantisme américain aussi bien qu'au catholicisme d'aujourd'hui. Elle détruit le rêve des vieux Puritains de faire du Massachusetts un état théocratique, un état-Église. Elle montre quelle subtile et latente idolâtrie se cachait autrefois sous l'espoir que les « Grands Réveils » de 1740 et de 1800 allaient établir « Sion sur le Mississipi. » Elle enlève aux Mormons leur conception d'un État divin et leur culte d'un Christ américain, qui aurait visité le territoire des États-Unis entre sa mort et sa résurrection. Elle soustrait aux théoriciens et aux praticiens de l'américanisme politique les arguments pseudo-religieux qui voient dans la Constitution américaine une nouvelle révélation.

On doit se demander si la critique de la *Cité de Dieu* par les théologiens protestants d'Amérique est vraiment méritée par Augustin, ou plutôt s'ils ne se sont pas mépris dans leur exégèse. Mais même s'ils sont parfois injustes pour l'évêque d'Hippone, il faut reconnaître le grand rôle qui leur revient : ils ont aidé à purifier le thème de la Cité de Dieu tel que le protestantisme d'Amérique l'avait hérité de l'aile apocalyptique de la Réforme.

Georges TAVARD A.A.
New-York.

La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, segun san Agustin

(segunda parte, fin)

4. La unión del justo con la Sma Trinidad inhabitante : comunicación, ascesis, imagen, dedicación del templo vivo

Tengamos ante todo presente, según nos lo recomienda San Agustín, que toda nuestra vida sobrenatural, incluido el mismo principio de la fe, es una gracia contínua de Dios, aunque en los adultos exige siempre la cooperación personal. El Santo nos propone este pensamiento, como de costumbre, en una frase lapidaria : El que te hizo sin tí, no te justifica sin tí, *Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te*[68]. Nada extraño, pues, que recomiende a sus fieles, a veces con palabras vivísimas, el esfuerzo contínuo para progresar sin desmayos en la justicia y en la perfección : « Veis que somos caminantes, *viatores*, les dice al comentar a San Pablo. Pero tal vez me diréis : Y ¿ qué significa caminar ? Os responderé brevemente : caminar significa progresar. Progresad, hermanos mios, y comportaos siempre sin dolo, sin adulación, sin halagos. Pues no hay ninguno contigo en tu interior, ante el cual tengas que avergonzarte o ensoberbecerte. Ahí sólo está presente el que halla sus delicias en la humildad. Que él te examine. Pero examínate también tú a tí mismo. Y que siempre te desagrade lo que eres, si quieres llegar a lo que aun no eres ; pues te quedarás parado sin remedio allí en donde comenzares a complacerte en tí mismo. Y si alguna vez dijeres : basta ; entonces ya has perecido. Añade siempre más, camina siempre, progresa siempre ; no te quedes en el camino, ni vayas hacia atrás, ni te desvíes : se queda en el camino el que no progresa ; va hacia atrás el que se vuelve

68. Sermo 169, 11, 13 ; PL 38, 922-923. — Sermo 158, 2-3 ; PL 38, 863. — Sermo 159, 8, 9 ; PL 38, 872. — In Ps. 75, 14 ; PL 36, 965-966.

a las cosas que había abandonado ; y se desvía el que apostata. Y va mucho mejor un cojo por el camino, que un buen corredor extraviado »[69].

Pero toda la obra de la gracia y la cooperación de la criatura se ordenan a la unión con Dios por el amor más puro, por la conformidad de nuestra voluntad con la divina, que reproduce en nosotros la imagen de Jesucristo.

a) *La comunicación del justo con el Dios inhabitante*

La raíz y fundamento de esta comunicación del justo con el Dios inhabitante es la gracia de la justificación, o filiación adoptiva, que vino a restituirnos el Hijo Unigénito del Padre para hacernos coherederos del Reino. También San Agustín, como los Padres Griegos, la llama a veces *deificación*[70]. Por esta gracia, que recibimos en el bautismo, la santísima Trinidad comienza en nosotros ese nuevo modo de presencia sin distinción de párvulos o adultos. Por eso la gracia de la inhabitación, de por sí, no exige de la criatura el conocimiento y el amor de Dios actuales, según nos lo dice repetidas veces el Santo Doctor. En la epístola 187, comentando el texto del Apóstol a los Romanos (I, 21) acerca de los hombres que, conociendo a Dios, no le glorificaron ni le dieron gracias, escribe :

> « Es una cosa muy digna de admiración cómo Dios habita en algunos que no le conocen, y no habita en otros que le conocen. Porque en modo alguno pertenecen al templo de Dios los que, conociéndole, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias ; y sin embargo pertenecen al templo de Dios los párvulos santificados en el sacramento de Cristo, regenerados por el Espíritu Santo, los cuales ciertamente por la edad no pueden aún conocer a Dios. Así que aquellos pudieron conocer a Dios sin tenerle, y estos le tienen sin conocerle. Sin embargo son verdaderamente felices aquellos para quienes el tener a Dios es conocerle ; ya que para ellos este conocimiento es del todo cierto, completo y feliz »[71].

---

69. Sermo 169, 15, 18 ; PL 38, 926.

70. Manifestum est ergo quod homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum, non ex alio, iustus est ; et ille deificat, qui per seipsum, non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat ipse deificat, quia iustificando filios Dei facit (In Ps. 49, 3 ; PL 36, 565). — De serm. Dni in monte, I, 23, 78 ; PL 34, 1268. — Ep. 140, 4, 11 ; PL 33, 514-542. — Ep. 187, 5, 16 ; PL 33, 837-838. — Ib. 12, 37 ; PL 33, 846. Cfr. V. Capánaga Orsa : « La deificación en la soteriología agustiniana », en *Augustinus Magister*, II, pp. 745-754.

71. Ep. 187, 6, 21 ; PL 33, 840. — Ib. 8, 26 ; PL 33, 841. — Ib. 10, 32 ; PL 33, 844. — Ib. 12, 35 ; PL 33, 846. — Habent ergo istum Spiritum sanctum in Ecclesia constituti parvuli in Christo, adhuc animales atque carnales, quid habeant percipere non valentes, id est, intelligere et nosse. Nam quomodo essent parvuli in Christo, nisi renati ex Spiritu sancto ? Nec mirum videri debet, quod quisque aliquid habet, et quod habet ignorat (Sermo 71, 18, 31 ; PL 38, 462). Y refiriéndose a los mimos párvulos dice : « Non est autem consequens, ut et qui habet, etiam sciendo percipiat quod habet » (Sermo 71, 18, 30 ; PL 38, 462). Cfr. A. Turrado : « La inhabitación de la Sma Trinidad en los justos según la doctrina de San Agustín », en *Augustinus Magister*, I, pp. 591-92.

En todos estos textos, siguiendo las palabras del Apóstol (1 Cor. 3, 16), se refiere San Agustín a los párvulos por causa de la edad o de la inteligencia, que no llegan a percibir las cosas del espíritu (Ep. 187, 8, 26 ; PL 33, 841-842). Por lo tanto no es común a todos los justos en esta vida esa comunicación actual con el Dios inhabitante, la cual hace que comiencen a ser felices por un conocimiento y un amor experimentales. En los párvulos contempla San Agustín las delicadezas de la *Mater Ecclesia*, que les presta amorosamente su corazón y sus labios maternos para que en el sacramento del bautismo se conviertan en verdaderos fieles de Cristo, aunque ellos lo ignoren[72]. El Dios mismo inhabitante se encargará de suplir esta ignorancia, si les llegare la hora de la muerte antes de que puedan recibir el alimento sólido de los hombres espirituales ; y esto, porque no se apartaron de la unidad del cuerpo de Cristo, que se hizo nuestro camino, ni de la sociedad del templo de Dios, la Santa Madre Iglesia, regla común de fe de párvulos y adultos »[73].

Con todo, lo más perfecto es poder gozar ya en esta vida de ese conocimiento y de ese amor del Dios inhabitante que, una vez removido el velo de la fe, constituirán la felicidad en la vida futura : « Beatissimi autem sunt, quibus hoc est Deum habere quod nosse : ipsa quippe notitia plenissima, verissima, felicissima est » (Ep. 187, 6, 21 ; PL 33, 840. — De beata vita, 35 ; PL 32, 976).

Ya hemos insinuado en otro lugar la opinión de que para San Agustín la inhabitación en su elemento real consiste en la omnipresencia con una nueva modalidad proveniente del dinamismo divino que realiza la mutación sobrenatural de la criatura al darle la gracia y las virtudes teologales que siempre la acompañan. De este modo el verdadero efecto verificado en el tiempo, fundamento real a su vez de la relación que se establece entre la criatura y el Creador ya presente, está en el cambio de la criatura, la cual al recibir la gracia y los demás dones, o al perderlos, se acerca o se aparta del Dios omnipresente. Pues bien ; todo este organismo sobrenatural se desarrolla con una simultaneidad y una dependencia admirables. El grado de nuestra filiación adoptiva depende del grado con que nos es dado el Espíritu Santo[74], del cual depende asimismo la perfección de nuestra caridad[75]. Y ¿ qué decir de la inhabitación de la santísima Trinidad en el alma del justo ? ¿ Es acaso algo inmóbil e idéntico en todos los que gozan de ella ? San Agustín nos dice que también

---

72. De pecc. mer. et rem., I, 25, 38 ; PL 44, 131. — Dicimus ergo in baptizatis parvulis, quamvis id nesciant, habitare Spiritum sanctum (Ep. 187, 8, 26 ; PL 33, 841). — Sermo 71, 18, 31 ; PL 38, 462.

73. Ep. 187, 8, 29 ; PL 33, 843.

74. Nam tanto magis efficitur quisque filius bonus, quanto largius ei datur a Patre Spiritus bonus (In Ps. 118, ser. 27, 4 ; PL 37, 1581). — In Ioan. tr. 74, 3 ; PL 35, 1828.

75. Restat ergo ut intelligamus Spiritum sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat (In Ioan. tr. 74, 2 ; PL 35, 1827).

se dan grados en la inhabitación : « Cum igitur qui ubique est, non in omnibus habitet ; etiam in quibus habitat, non aequaliter habitat » (Ep. 187, 5, 17 ; PL 33, 838). Y precisamente el aumento de nuestra vida sobrenatural es lo que mide el grado de la inhabitación : filiación divina, deificación, donación del Espíritu Santo, imagen de Dios, caridad, fe y por tanto la esperanza que en ellas se funda, en una palabra, nuestra justificación y perfección es el verdadero elemento real que caracteriza el aumento, la disminución, o la pérdida de la inhabitación. ¿ Por qué se dan diversos grados de santidad entre los justos ? Se pregunta San Agustín para confirmar la diversidad de grados en la inhabitación ; y responde : porque de hecho unos tienen con más abundancia que otros al Dios inhabitante « et unde in omnibus sanctis sunt alii aliis sanctiores, nisi abundantius habendo habitatorem Deum ? (Ep. 187, 5, 17 ; PL 33, 858). Y esta abundancia de la inhabitación viene a su vez definida en función de la capacidad receptiva del alma justa bajo el influjo de la gracia :

> « ...aeterna stabilitate in seipso manens, totus adesse rebus omnibus potest, et singulis totus, quamvis in quibus habitat, habeant eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat ! » (Ep. 187, 6, 19 ; PL 33, 839). « Capitur autem habitans, ab aliis amplius, ab aliis minus » (Ib. 13, 38 ; PL 33, 847).

¿ Qué significa entonces para San Agustín poseer al Dios inhabitante con mayor o menor abundancia ? El Santo nos responde que el grado de la inhabitación depende asimismo del mayor o menor grado de gracia, de caridad, de donación del Espíritu Santo, de piedad, de semejanza con Dios. Basta recorrer brevemente la epístola 187 para darnos cuenta de esa identidad de la inhabitación y de nuestra perfección, que nos indica en qué consiste propiamente para nuestro Santo este nuevo modo de presencia divina, y cómo su progreso lleva consigo un aumento en la comunicación íntima con el Dios inhabitante. Es un hecho, según vimos antes, que los justos no poseen a Dios con el mismo grado, sino conforme a la capacidad de cada cual bajo el influjo de la gracia, por la que nos acercamos a Dios haciéndonos semejantes a él y viviendo piadosamente[76].

---

76. Alii plus eum capiunt, alii minus (Ep. 187, 5, 17 ; PL 33, 838). — Ib., 6, 18 ; PL 33, 839. — Aeterna stabilitate in seipso manens, totus adesse rebus omnibus potest, et singulis totus, quamvis in quibus habitat, habeant pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratiae suae bonitatis aedificat (Ep. 187, 6, 19 ; PL 33, 839). — Que el verbo *capio* en estas frases signifique *tener*, *poseer*, *recibir*, y no *comprender*, *conocer*, se deduce de la comparación que hace más adelante entre la inhabitación de Dios en los justos y en Jesucristo. Repite brevemente la doctrina de la inhabitación (Ep. 187, 13, 38 ; PL 33, 847), y seguidamente, aun prescindiendo de la unión hipostática, dice cómo ningún justo se puede comparar en esta *posesión* del Dios inhabitante con Jesucristo en quien habita la plenitud de la divinidad *corporaliter* (Cols. 2, 9), como no puede compararse ningún

El Espíritu Santo reparte esta gracia y estos dones según su beneplácito a los miembros del Cuerpo Místico de Cristo[77], y por ellos se va perfeccionando cada vez más esa imagen espiritual, que mide a su vez el grado de la inhabitación[78]. Todo se reduce a esa renovación interior por la que Dios se construye en cada uno de los justos, y en todos ellos congregados místicamente en Cristo su cabeza, un templo inmaculado para siempre[79].

Pero ¿ es que el justo despues del uso de razón ha de permanecer inerte y adormentado como los párvulos, sin vivir ese misterio inefable de su vida sobrenatural y sin abrazar amorosamente al Divino Huésped que está en él como un padre, como un amigo íntimo en lo más profundo de su ser ? ¿ A qué vendría reducida entonces la vida espiritual del cristiano, entendida así de un modo abstracto, sin vida, como algo que obedece a principios categóricos destructores de los más dulces sentimientos del hombre ? Nada más ajeno al corazón ardiente de San Agustín. Para él la vida espiritual del adulto justificado trae consigo una *dulce comunicación* con su Dios, que no cesa de acrecentarse mientras peregrina, sumiso y obediente, por el camino de la fe. Lo que da verdadero sentido a nuestra vida espiritual es el amor, la *caritas*, que nos une más y más con el Divino Huésped y es en último término la medida de nuestra renovación interior y de la inhabitación de la santísima Trinidad en nuestros corazones : « Pues vamos hacia Dios, dice el Santo, no caminando, sino amando. Y le tendremos tanto más presente cuanto más puro sea el amor con que tendemos hacia él »[80]. El justo comienza una vida de familia con el Dios de su corazón, porque éste viene a convertirse

---

miembro del cuerpo con la cabeza en la que están todos los sentidos : « Aut certe *corporaliter* dictum est, quia et in Christi corpore quod assumpsit ex Virgine, tamquam in templo, habitat Deus (Ib. 13, 29 ; PL 33, 847) ; « An etiam praeter hoc quod tamquam in templo, in illo corpore habitat omnis plenitudo divinitatis, est aliud quod intersit inter illud caput, et cuiuslibet membri excellentiam ? Est plane, quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum Verbo (Ib., 13, 40 ; PL 33. 847).

77. Et donationum quidem dictae sunt divisiones tamquam per partes et membra unius corporis, ubi et simul omnes unum templum, et singuli sigula templa sumus ; quia non est Deus in omnibus quam in singulis maior : et fit plerumque ut plures eum minus capiant, unus amplius. Sed cum dixisset Apostolus, *Divisiones autem donationum sunt* ; continuo subiecit, *Idem autem Spiritus :* item cum ipsas donationum divisiones commemorasset, *Omnia autem haec*, inquit, *operatur unus atque idem Spiritus, dividens propria unicuique prout vult* (1 Cor. 12, 4 y 11) (Ep. 187, 6, 20 ; PL 33, 839).

78. Cum igitur qui ubique est, non in omnibus habitet ; etiam in quibus habitat, non aequaliter habitat ... et unde in omnibus sanctis sunt alii aliis sanctiores, nisi abundantius habendo habitatorem Deum ? ... Hique ab eo longe esse dicuntur, qui peccando dissimillimi facti sunt ; et hi ei propinquare, qui eius similitudinem pie vivendo recipiunt (Ep. 187, 5, 17 ; PL 33, 838).

79. Cum itaque proficientes, in quibus mortalibus habitat, dum de die in diem renovantur, magis magisque iustificet, exaudiat orantes, mundet confitentes, ut exhibeat sibi templum immaculatum in aeternum (Ep. 187, 8, 29 ; PL 33, 842). — Ib. 13, 38 ; PL 33, 847.

80. Imus autem non ambulando sed amando. Quem tanto habebimus praesentiorem, quanto eumdem amorem quo in eum tendimus, potuerimus habere puriorem (Ep. 155, 4, 13 ; PL 33, 672).

en una cosa propia. Y ¿ cómo puede ser esto, dice San Agustín comentando el salmo, siendo así que Dios es de todos ? No te admires : « Se dice propiamente Dios de aquellos que le aman, que le poseen, que le adoran. Como gente de su propia casa, constituyen estos su gran familia, redimidos por la sangre de su único Hijo. ¡ Qué gran beneficio nos ha concedido el Señor al hacer que seamos suyos y que él a su vez sea nuestro ! »[81]. Y es que el alma que posee a Lios y está como sumergida en él, le trata como a un hermano, como a un familiar, como a un amigo íntimo « quasi fratri, quasi propinquo, quasi amico »[82].

Alguien podría pensar en un auténtico voluntarismo de San Agustín, como si el entendimiento contara muy poco o nada en la vida espiritual. Sin embargo en esta cuestión se nos manifiesta tal vez como nunca su voluntarismo mitigado que pone en primer plano la actividad intelectual con tal que vaya siempre ordenada hacia el amor. No en vano habla de la felicidad completa en la vida futura en la que poseer a Dios es conocerle : « Beatissimi autem sunt, quibus hoc est Deum habere quod nosse » (Ep. 187, 6, 21 ; PL 33, 840). Pero de nada valdría el conocimiento de Dios sin el amor, sin la *caritas*, que da sentido a toda nuestra vida espiritual. También algunos impios le conocieron, y sin embargo no le glorificaron ni le dieron gracias (Rom. 1, 21-25). En estos no habita el Señor puesto que, adorando y sirviendo a la criatura más que al Creador, no quisieron ser templos del único verdadero Dios[83]. La caridad, don de las tres Divinas Personas, atribuido al Espíritu Santo, comunión inefable del Padre y del Hijo, es la que produce en nosotros el amor, la delectación en la divinidad presente, « pues ¿ de qué nos aprovecharía, dice el Santo, todo el bien que pudiéramos conocer, si al mismo tiempo no lo amáramos ? Así como conocemos con la verdad, así también amamos con la caridad ; y esto para conocer con más plenitud y para gozar felices del bien conocido. Sin embargo la caridad es difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado » (Rom. 5, 5)[84].

Esta es la verdadera jerarquía de valores en la espiritulidad de San Agustín, llena de equilibrio expresado por la fórmula clásica *gaudium de veritate* (Confess. X, 23, 33, PL 32, 793. — Ib. 23, 34 ; 794). Por la caridad amamos el bien conocido y nos deleitamos en él, estableciéndose de este modo una comunicación dulce, experimental y entrañable entre

---

81. In Ps. 55, 16 ; PL 36, 657. — In Ps. 49, 14 ; PL 36, 575.
82. In Ps. 34, ser. 2, 6 ; PL 36, 337.
83. Ep. 187, 8, 29 ; PL 33, 842. — Ib., 6, 21 ; PL 33, 840.
84. Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum, et per illud donum nos colligere in unum quod ambo habent unum, hoc est per Spiritum sanctum Deum et donum Dei. In hoc enim reconciliamur divinitati, eaque delectamur. Nam quid nobis prodesset quidquid boni nossemus, nisi etiam diligeremus ? Sicut autem veritate discimus, ita caritate diligimus ; ut et plenius cognoscamus, et beati cognito perfruamur. Caritas porro diffusa est... (Rom. 5, 5) (Sermo 71, 12, 18 ; PL 38, 454).

la criatura y su Divino Huésped, como fruto de la presencia amigable de la Sma Trinidad en el alma del justo, cuando éste comienza a saborear la vida del espíritu y camina seguro por la senda de la perfección.

b) *Ascesis e inhabitación*

Esta comunicación dulce entre el alma del justo y la santísima Trinidad inhabitante está muy lejos de ser para la criatura un simple iluminismo. Antes al contrario, exige contínuamente una gran actividad espiritual, por lo mismo que la inhabitación y la vida del espíritu son tanto más perfectas cuanto más perfecta sea la obediencia o conformidad de la voluntad humana con la divina. San Agustín se lo dice bien claro a Dárdano, despues de recomendarle que aparte su mente de todas las imágenes corporales cuando trate de pensar en la omnipresencia de Dios : « Pero cuando pienses en su inhabitación, piensa en la unidad y congregación de los santos : sobre todo en el cielo, en donde se dice que habita principalmente, porque allí se cumple su voluntad con la perfecta obediencia de aquellos en quienes habita ; despues también en la tierra, cuando habita en su casa, aunque no cesa de edificarla para hacer su dedicación al final de los tiempos »[85].

Esto no debe ser ni siquiera una insinuación en contra del verdadero *misticismo* de San Agustín, si por misticismo se entiende la recepción de dones infusos por parte del justo, entre los cuales sobresale el de la *sapientia*, o contemplación de la verdad, « id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem » (De serm. Dni in monte, I, 3 ; PL 34, 1234). En este sentido nos parece muy justa la observación del P. Cayré en el Congreso Internacional Agustiniano de Paris a los que le acusaban de exagerar demasiado el misticismo de la obra agustiniana : « Yo nunca he dicho, les responde, que la obra de San Agustín sea toda enteramente mística, sino que toda su obra es la obra de un místico »[86]. Bastaría observar ese contínuo repetir la infusión de la caridad y demás dones del Espíritu Santo, para admitir la objetividad de esta afirmación del P. Cayré.

En realidad este problema del misticismo agustiniano es una calle sin salida, porque no hay un punto común de entrada, que sería la uniformidad en el concepto de mística. Por otra parte se trata de trasladar a la interpretación patrística las divergencias de escuela hoy existentes. Ciertamente no encontrará abundante mística en San Agustín el que vaya a buscar en él descripciones detalladas de éxtasis y arrobamientos (ni siquiera se ponen de acuerdo en la interpretación del éxtasis de Ostia), en los que por otra parte no disminuye en modo alguno la actividad del alma ; antes al contrario, adquiere tal intensidad, que a veces

---

85. Ep. 187, 13, 41 ; PL 33, 848.
86. En *Augustinus Magister*, III, p. 166, en la discusión de la ponencia de M. A. Mandouze.

llega a producir una verdadera desolación en el organismo, según nos lo enseñan por experiencia Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y otros místicos posteriores. La actividad intensa del alma, aun bajo la acción de los dones infusos, debería tenerse muy en cuenta para no caer en un peligroso iluminismo. En los primeros siglos, cuando no había llegado aún el afán de dividirlo todo para estudiar por separado sus múltiples aspectos, la teología y la moral contenían en sí la ascética y mística de nuestros días y tal vez con mayores ventajas.

¿ Cómo ha de entenderse la realidad de los dones infusos, entre los que debe contarse la contemplación infusa por ser fruto de la *sapientia* también infusa ? San Agustín nos responde implícitamente atendiendo al principio dogmático que nos explica las operaciones divinas ad extra ; porque ¿ qué otra cosa es un don infuso, sino una operación divina que produce en la criatura algún efecto a modo de cualidad o de ayuda ? Pues bien ; nuestro Santo repite incesantemente que toda acción divina ad extra en su elemento real originado en el tiempo se ha de explicar sólo por el cambio de la criatura. Y tratando en especial de los dones infusos del Espíritu Santo, nos dice que son como una ayuda para que el justo, en quien habita, ejercite del modo debido las diversas actividades de su espíritu :

> « Nemo recte sapit, recte intelligit, recte consilio ac fortitudine praevalet, nemo scienter pius est, vel pie sciens, nemo timore casto Deum timet, nisi acceperit Spiritum sapientiae et intellectus, consilii et fortitudinis, scientiae et pietatis et timoris Dei ; nec habet quisque virtutem veram, caritatem sinceram, continentiam religiosam, nisi per Spiritum virtutis et caritatis et continentiae... sed quod fatendum est, aliter adiuvat nondum inhabitans, aliter inhabitans » (Ep. 194, 4, 18 ; PL 33, 880).

Y refiriéndose a los siete dones como a las demás gracias atribuidas en la sagrada Escritura el Espíritu Santo, nos advierte continuamente que el alma no permanece inmóbil ante ese dinamismo divino, sino que desarrolla una actividad vital muy intensa ; la actividad divina en realidad se reduce a una ayuda, es decir, *a hacer que nosotros hagamos :* « Neque enim et hoc ita fit de nobis tanquam nihil facientibus nobis. Adiutorium igitur Spiritus sancti sic expressum est, ut ipse facere diceretur quod ut faciamus facit »[87]. La infusión no significa por lo tanto inactividad de la criatura, sino gratuidad del don concedido, *sobrenaturalidad* de la nueva vida del espíritu, que exige del adulto la cooperación vital y por lo mismo la *ascesis* más o menos costosa a la naturaleza.

---

87. Ep. 194, 4, 16 ; PL 33, 880. — Sicut enim recte dicitur Deus facere, quidquid ipso in nobis operante fecerimus ; ita recte dicitur Deus requiescere, cum eius munere requiescimus (De Gen. ad litt., IV, 9, 16 ; PL 34, 302).

San Agustín no exceptúa de esta ley el don de sabiduría o contemplación de la verdad. Cuando le ocurre comentar textos de la Escritura referentes a la actividad del Espíritu Santo en nosotros, se complace en repetirnos este principio.

San Pablo escribiendo a los Romanos les dice que, al recibir el Espíritu Santo, exclamamos *Abba, Padre !* (Rom. 8, 15) ; mientras que a los Gálatas les escribe que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu Santo, el cual exclama *Abba, Padre !* (Gal. 4, 6). San Agustín nota esta diferencia, y se pregunta : « ¿ Cómo es esto posible, sino porque el Espíritu Santo hace que nosotros exclamemos, cuando comienza a habitar en nuestros corazones ? Y al ser recibido, hace también que nosotros le pidamos aún más, rogando, buscando y llamando a su puerta para recibirle con más abundancia »[88]. Cuando el Apóstol nos dice que el Espíritu Santo intercede por nosotros con gemidos inenarrables (Rom. 8, 26), « ¿ diremos tal vez, escribe el Santo Doctor, que el Espíritu gime, siendo así que goza de una felicidad eterna y perfecta con el Padre y el Hijo ? ... De ningún modo ; el Espíritu Santo no gime ante sí mismo y en sí mismo en aquella Trinidad, en aquella felicidad y eternidad de sustancia ; sino que gime en nosotros, porque nos hace gemir. Y no es poco si nos enseña a gemir, porque así nos hace ver que somos peregrinos y nos enseña a suspirar por la verdadera patria ; y por este mismo deseo es por lo que gemimos »[89]. Si el Espíritu Santo penetra todas las cosas, aun las más íntimas de Dios (1 Cor. 2, 10), « eso no quiere decir que deba investigar aún más el que todo lo conoce, sino que te es dado como un don el Espíritu Santo, el cual hace que tú investigues y busques hasta las cosas más íntimas de Dios »[90]. San Pablo escribe a los cristianos de Efeso que no contristen al Espíritu Santo (Ef. 4, 30), no porque éste pueda entristecerse en aquella su felicidad eterna e inmutable, sino porque con sus pecados entristecen a los justos en quienes habita llenándolos de su caridad[91]. Estos y otros muchos textos agustinianos nos confirman la actividad intensa del alma bajo el influjo de los dones divinos, con toda su riqueza y variedad. Dios nos ayuda a obrar, mueve nuestras potencias a ejercitar los diferentes actos de la vida espiritual

---

88. In Ps. 118, ser. 14, 2 ; PL 37, 1539. — Nos ergo clamamus, sed ille clamare dictus est, qui efficit ut clamemus (De corrept. et gr., 15, 47 ; PL 44, 945). — De anima et eius origine, IV, 9, 13 ; PL 44, 531. — Ep. 194, 4, 17 ; PL 33, 880. — De dono persev. 23, 64 ; PL 45, 1032.

89. In Ioan. tr. 6, 2 ; PL 35, 1425. — Expos. Ep. ad Rom. 54 ; PL 35, 2076. — In Ps. 67, 24 ; PL 36, 829. — In Ps. 147, 6 ; PL 37, 1918. — De Gen. contra manich., I, 22, 34 ; PL 34, 189. — Contra serm. Arianor. 25, 21 ; PL 42, 700-701. — Coll. cum Maximino Ar. Ep., 13 ; PL 42, 717. — Contra Maxim., I, 9 ; PL 42, 750-751. — Ep. 130, 15, 28 ; PL 33, 505. — Ep. 194, 4, 16 ; PL 33, 879-880.

90. In Ps. 52, 5 ; PL 36, 616.

91. De Gen. ad litt., IV, 9, 18 ; PL 34, 302-303.

y sin su ayuda nada podríamos hacer. Por eso se dice que Dios hace lo que en realidad hacemos nosotros con sus dones :

> « ...et quod dono ipsius tu facis, ille facere dicitur ; quia sine illo tu non faceres. Ergo Deus facere dicitur, cum tu facis » (In Ps. 52, 5 ; PL 36, 616).

Esta inserción de los principios filosófico-dogmáticos en la explicación agustiniana acerca del modo de realizarse nuestra vida espiritual se ha de extender también a la moral, evitando esa separación metódica entre la ascética y la moral, como si fueran independientes o, según dicen algunos autores modernos, como si la ascética recibiese al alma de los brazos de la moral. Se debe conservar entre ellas una conexión íntima, porque no hay imperfecciones involuntarias que no sean subjetivamente pecado, y al mismo tiempo porque para evitar ciertos pecados mortales se requieren verdaderos actos de heroismo, en los cuales se entrelazan indisolublemente la moral y el grado más elevado de la perfección cristiana. En este sentido para San Agustín todo se reduce al grado de caridad, de tal modo que habrá pecado en todas las acciones a las cuales faltare algo de la caridad debida[92]. Este lazo íntimo nos lleva a considerar la moral como una verdadera ascesis, condición necesaria para no perder o disminuir la vida de la gracia y para no ahuyentar de su templo al Huésped Divino que lo está edificando y hermoseando sin cesar hasta el día final de la dedicación.

El Doctor de la gracia exige del adulto un ejercicio muy intenso de virtud, de acercamiento a Dios, de cooperación a sus dones para la realización y desarrollo de la vida del espíritu. La inhabitación de la santísima Trinidad, fuente de todos los dones, lleva consigo una actividad incesante para que la acción divina no venga frustrada :

> « El Dios Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo vienen a nosotros, si nosotros vamos a ellos ; vienen ayudando y nosotros vamos obedeciendo ; ellos vienen iluminando y nosotros vamos viendo con su luz ; vienen llenando y nosotros vamos recibiendo : para que de este modo podamos verlos interna no externamente y para que su morada en nosotros no sea transitoria, sino eterna »[93].

Huye hacia el Dios presente, *fuge ad praesentem*, es el grito de Agustín cuando ve con tristeza que el pecador se derrama hacia afuera en la región de la desemejanza, como si con eso lograra ausentarse del Dios

---

92. A TURRADO : « Notas sobre la espiritualidad de San Agustín y de la Orden Agustiniana », en *La Ciudad de Dios* 168 (1956), pp. 17-18.

93. In Ioan. tr. 76, 4 ; PL 35, 1832. — In Ps. 76, 2 ; PL 36, 972. — In Ps. 46, 10 ; PL 36, 529-530. — In Ps. 64, 8 ; PL 36, 780. — In Ps. 84, 16 ; PL 37, 1081. — Sermo 155, 12, 13 ; PL 38, 848.

que está más íntimo a su ser que él mismo[94]. Lo más difícil de esta ascesis consiste en dominar el vicio de la soberbia, que niega la obediencia a la voluntad de Dios, procurando revestirnos de la humildad más profunda. Y es que la soberbia es el mayor enemigo de nuestra vida espiritual, mientras que la humildad, fruto de la caridad, hace que Dios se incline hacia nosotros para poner en nuestro corazón su morada predilecta[95] :

> « Ecce humilis es et quietus, et in te habitat Deus. Altus est Deus, non in te habitat, si altus esse volueris. Certe altus vis esse, ut habitet in te : humilis esto et tremens verba eius, et ibi habitat. Non timet trementem domum, quia ipse illam firmat »[96].

Son incontables las veces que San Agustín nos habla de la humildad como condición necesaria para la inhabitación y para recibir los dones del Espíritu Santo, sobre todo al recordar las palabras de Isaías : *¿ Sobre quién vendrá a reposar mi Espíritu ? Sobre el humilde, pacífico y temeroso de mi ley* (Is. 66, 2). En cambio los soberbios que, despues del perdón de los pecados, presumen de su propio arbitrio para vivir bien, arrójan de sí al Espíritu Santo por la soberbia, y reciben de nuevo al espíritu maligno, que trae consigo otros siete espíritus peores que él. Es decir : cuando por los sacramentos nos son perdonados los pecados, es necesario que el Espíritu Santo embellezca con su gracia y con sus dones la casa ya limpia ; pero si por la soberbia arrojamos de nosotros a este Huésped Divino, perdemos también sus siete dones y vuelven a subyugarnos los siete pecados contrarios a ellos, junto con otros siete aun peores, procedentes de la hipocresía y simulación de los verdaderos dones, que en realidad ya no poseemos[97]. La humildad es como la piedra angular de la vida de perfección, porque para San Agustín es a su vez el verdadero refugio de la caridad. En el libro *De sancta virginitate* habla mucho de la humildad que deben tener las vírgenes dedicadas al Señor, y de pronto se hace esta observación :

---

94. Quando et te ipso interior est, non est quo fugias a Deo irato, nisi ad Deum placatum prorsus non est quo fugias. Vis fugere ab ipso ? Fuge ad ipsum (In Ps. 74, 9 ; PL 36, 953). — Fuge ad praesentem, ne sentias venientem (Sermo 69, 3, 4 ; PL 38, 442). — In Ioan. tr. 2, 7 ; PL 35, 1392.

95. Si extollis te, longe secedit a te ; si humilias te, inclinat se ad te... Ut non sit longe, et ut longe sit tu facis. Ama, et appropinquabit : ama, et habitabit (Sermo 21, 2 ; PL 38, 143). — De Trin., VIII, 7, 11 ; PL 42, 957. — De Gen. ad litt., VIII, 10, 23 ; PL 34, 381. — Ib., VIII, 12, 25 ; PL 34, 383.

96. In Ps. 92, 6 ; PL 37, 1186. — In Ps. 25, ser. 2, 12 ; PL 36, 194. — In Ps. 112, 4 ; PL 37, 1472-1473. — Ep. 55, 16, 29 ; PL 33, 219. — Sermo 8, 4 ; PL 38, 69. — De sancta virginit., 39, 40 ; PL 40, 419.

97. Sermones Sti. Augustini « Denis XXV», en *Miscell. Agostiniana*, Roma, 1930, t. I, pp. 156-157 ; PL 46, 932-934. — Ib., « Frangipane I », p. 175 ; PL 46, 950. Y en las citas de la nota anterior.

« Tal vez dirá alguno : pero esto ya no es escribir de la virginidad, sino de la humildad ; como si nosotros tratáramos de predicar una virginidad cualquiera y no la que es según el corazón de Dios. Cuanto más comprendo la grandeza de este bien, tanto más temo que la soberbia, como ladrón astuto, lo destruya. Sólo custodia el bien de la virginidad el mismo Dios que lo concedió : y Dios es caridad (1 J. 4, 8). Por lo tanto la caridad es el guardián de la virginidad ; pero el puesto de este guardián es la humildad, ya que sólo en ella habita quien nos dijo que el Espíritu Santo reposa en el humilde, pacífico y temeroso de su ley (Is. 66, 2). ¿ Qué he hecho entonces de extraño si, deseando que el bien tan alabado sea custodiado con la mayor seguridad posible, me cuidé también de buscar para el guardián su debido puesto ? Lo digo con toda confianza sin temor a la ira de aquellos a quienes recomiendo con toda solicitud que tengan conmigo miedo de sí mismos : Los casados humildes seguirán al Divino Cordero más fácilmente que las vírgenes soberbias, aunque no a donde quiera que vaya, sí al menos hasta donde les sea posible »[98].

La inhabitación supone un esfuerzo contínuo para mantener el corazón lo más limpio posible. « Limpia tu corazón lo más que puedas ; esfuérzate en esto sin desalientos. Pero como es Dios mismo quien se prepara en tí su mansión, ruégaselo, suplícaselo a él, humíllate » (Sermón 261, 5, 5 ; PL 38, 1205). Si quieres ser asiento de la sabiduría, conserva tu alma en la justicia con una vida santa, obedeciendo en todo al Dios inhabitante, para que los apetitos inferiores te obedezcan a tí :

« Sit anima tua iusta et eris regalis sella sapientiae. Et revera, fratres, omnes homines qui bene vivunt, qui bene agunt, secundum caritatem piam conversantur, nonne Deus in illis sedet et ipse iuvet ? Obtemperat anima sedenti in se Deo, et ipsa iubet membris... Non potest inferiori se bene imperare, nisi superiori se non fuerit dedignata servire » (In Ps. 46, 10 ; PL 36, 529-30).

Un argumento tan real y tan consolador como es la inhabitación de la santísima Trinidad en el alma del justo, no podía menos de servir al Obispo de Hipona como arma eficaz para promover la vida cristiana de sus fieles y religiosos. Recordaremos sólo brevemente algunos aspectos relativos a la aplicación de esta doctrina.

La caridad fraterna, bajo sus diversas formas encuentra en la inhabitación un motivo irresistible. Porque, si bien cada uno de los justos es un templo vivo de la Sma Trinidad, todos ellos reunidos en un cuerpo místico constituyen el gran templo de Dios, que es la Iglesia : « Non tantum templum Dei singuli, sed et omnes templum Dei simul »[99]. Solamente los

---

98. De s. virginit., 51, 52 ; PL 40, 426. — Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae, tanto sumus dilectione pleniores : et quo, nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione ? (De Trin., VIII, 8, 12 ; PL 42, 957-958).

99. In Ps. 131, 5 ; PL 37, 1718. — Ep. 187, 13, 38 ; PL 33, 847. — In Ps. 44, 31 ; PL 36, 512-513.

que son piedras vivas por la caridad forman plenamente parte de este gran templo, puesto que la caridad es lo que da conexión a las piedras, « iunctura lapidum viventium caritas est »[100] ; y cuando alguna de ellas, miembros a su vez del Cuerpo Místico de Cristo, se enfría en la caridad, comienza a ser un miembro enfermo[101]. San Agustín nos dice además que todas las piedras de este gran templo unidas por la caridad constituyen como una sola piedra, que es Cristo, y por eso el templo no puede ser destruido :

> « El Apóstol nos insta a formar parte de esta construcción y a inserirnos en su unidad, cuando dice : Soportaos mutuamente con amor, procurando conservar la unidad de Espíritu en el vínvulo de la paz (Efes. 4, 2-3). Donde hay unidad de espíritu, hay una sola piedra ; pero es una piedra formada de muchas. Y ¿ cómo puede llegar a formarse uno de muchos ? Soportándose mutuamente con amor »[102].

De este modo adquieren grande relieve aquellas palabras de la Santa Regla, que por lo breves pudieran pasar desapercibidas para muchos. Después de recordar a sus hijos la caridad, la pobreza y la humildad, todo bajo la obediencia del prelado, como fundamento de la vida común, termina poniendo ante sus ojos el argumento dogmático-espiritual que les debe mover continuamente a la práctica de estas virtudes : « Por lo tanto, les dice, vivid todos como una sola alma y un solo corazón (unanimiter et concorditer) y honrad mutuamente en vosotros a Dios, de quien habeis sido hechos templos » (Regla, c. 2, n. 3). Estas palabras reciben su sentido pleno en la doctrina agustiniana acerca de la caridad como lazo de unión de las piedras vivas del templo de Dios y como alma que une y vivifica a los miembros del Cuerpo Místico de Cristo. La caridad se preocupará más de las cosas comunes que de las propias y practicará desinteresadamente la corrección fraterna, asi como también se ha de cuidar de la guarda de la castidad de los demás hermanos ; y de este modo « el Dios que habita en vosotros os custodiará por medio de vosotros mismos » (Regla, c. 6, n. 5).

En este sentido espiritual se ha de entender el amor a la casa de Dios de que nos habla el salmo : « Señor, yo amo el decoro de tu casa » (Salmo 25, 8) :

---

100. In Ps. 44, 31 ; PL 36, 513. — Sermo 169, 2 ; PL 38, 1235. — De Trin., IV, 9, 12 ; PL 42, 896. — In Ioan. tr. 32, 8 ; PL 35, 1645.
101. Quicumque autem in caritate friguerit, infirmatur in corpore Christi (Sermo 137, 1 ; PL 38, 754).
102. In Ps. 95, 2 ; PL 37, 1228.

« ¿ Quién es, dice San Agustín, el decoro de la casa de Dios y el lugar del tabernáculo de su claridad, sino su templo, del que dice el Apóstol : Santo es el templo de Dios, que sois vosotros ? (1 Cor. 3, 17). Luego así como nuestra vista corporal se deleita en los edificios construidos con elegancia y magnificencia, así también cuando los corazones de los fieles están unidos, cual piedras vivas, por el vínculo de la caridad, son el decoro de la casa de Dios y el lugar del tabernáculo de su claridad. Aprended de este modo qué es lo que debéis amar, para que podais amarlo. Pues el que ama el decoro de la casa de Dios, amará sin duda a la Iglesia : no en estos muros y techos artificiales, no en el brillo de los mármoles ni en los dorados artesones, sino en los hombres fieles, santos, que aman a Dios con todo su corazón, con toda su alma, con toda su mente y al prójimo como a sí mismos »[103].

No profanar el templo de Dios. San Agustín recurre con frecuencia a la doctrina del Cuerpo Místico y de la inhabitación de la Sma Trinidad cuando trata de corregir los vicios que profanan más directamente los miembros de Cristo y los templos del Espíritu Santo : « Estos cuerpos, que son miembros de Cristo, ... son además, según el mismo Apóstol, templos del Espíritu Santo, que hemos recibido de Dios. Por el cuerpo de Cristo son nuestros cuerpos miembros de Cristo ; por el Espíritu Santo que habita en nosotros son nuestros cuerpos templos del Espíritu Santo. ¿ A cuál de ellos menosprecias en tí, a Cristo de quien eres miembro o al Espíritu Santo de quien eres templo ? »[104]. Que nadie se crea libre de la ley de la continencia, y mucho menos pensando neciamente que Dios sólo se preocupa del alma y no del cuerpo porque, como dice San Pedro, *toda carne es heno y toda su gloria es como flor de heno* (1 P., 1, 24) :

« No sabéis, dice el Apóstol, que vuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo que está en vosotros y que lo habéis recibido de Dios ? (1 Cor. 6, 19). No despreciéis por tanto los pecados corporales, puesto que también vuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo, que habéis recibido de Dios. Tú, que no dabas importancia al pecado del cuerpo, no se la darás tampoco ahora al saber que pecas contra ese templo ?... Mira bien lo que haces del templo de Dios. Si cometieras un adulterio dentro de estos muros sagrados de la Iglesia, ¿ qué cosa habría más criminal que tú ? Pues ten en cuenta que tú mismo eres templo de Dios. Templo cuando entras, templo cuando sales, templo cuando permaneces en tu casa, templo cuando te levantas. Mira lo que haces ; cuídate bien de no ofender al que habita en ese templo, no sea que te abandone y te conviertas en ruinas »[105].

Esta profanación del templo de Dios reviste una gravedad muy especial cuando se trata de las vírgenes que se han consagrado totalmente a Dios por el voto de castidad. Comentando el gravísimo castigo que

---

103. Sermo 15, 1 ; PL 38, 116.
104. Sermo 161, 2, 2 ; PL 38, 878-879.
105. Sermo 82, 10, 13 ; PL 38, 512.

recibieron Ananías y Safira al mentir en lo recaudado por la venta del campo, dice San Agustín : « Atienda Vuestra Caridad que si desagradó tánto a Dios el que le quitaran parte de aquel dinero que le habían prometido y que era sólo necesario para uso de los hombres, ¿ cómo se enfurecerá cuando se le hace el voto de virginidad o de castidad y no se cumple ? Porque esto se promete para uso de Dios y no de los hombres. ¿ Qué quiere decir esto : para uso de Dios ? Es que Dios hace de los santos su casa y su templo, en donde se digna habitar ; y quiere sin duda que su templo permanezca santo. Por eso puede decirse de la monja virgen, que despues contrae matrimonio, lo que dice Pedro del dinero : ¿ Por ventura tu virginidad no estaba en tu poder antes de haberla prometido con voto ? Y las que prometen estas cosas y no las cumplen, no crean que han de ser castigadas con muerte temporal, sino condenadas al fuego eterno »[106].

Otro de los vicios que profanan el templo de Dios directamente es la embriaguez. Por eso San Agustín hablando a los recién bautizados en la solemnidad de la Pascua, que han comenzado a ser templos del Espíritu Santo, les recomienda encarecidamente la templanza para que no profanen ese templo :

« Guardaos de la embriaguez en estas fiestas, y no las celebreis carnalmente, no sea que no merezcais despues celebrarlas eternamente con los ángeles... Estos dias significan para tí alegría sempiterna, si fueres templo de Dios. Pero si llenas el templo de Dios con la inmundicia de la embriaguez, te dice el Apóstol : Si alguno profanare el templo de Dios, Dios hará que él se pierda »[107].

San Agustín, que escribe y habla siempre con el corazón en la mano, entremezcla de este modo con un efecto extraordinario el dogma, la filosofía, la moral y la ascesis, porque para él todo se ordena en último término a la renovación y salvación de los hombres mediante la gracia, y tratándose de los adultos, también mediante la cooperación a los dones que le otorga su Divino Huésped, para adquirir la caridad debida, que es lo que constituye propiamente la perfección de la vida espiritual.

c) *La imagen de la Sma Trinidad en el hombre, compendio de la vida espiritual*

El concepto agustiniano de la imagen de Dios en el hombre es bastante complejo y aun está pidiendo una investigación seria con la mayor precisión metodológica posible. En general puede decirse lo mismo de los demás Santos Padres, aunque van saliendo ya monografías muy aprecia-

---

106. Sermo 148, 2, 2 ; PL 38, 799-800.
107. Sermo 252, 12 ; PL 38, 1179. — Sermo 225, 4, 4 ; PL 38, 1098.

bles acerca de los Padres Griegos[108]. Se trata de un problema muy complejo y al mismo tiempo central en la teología patrística, sobre todo en oriente. En él « se encuentran a la vez la cristología y la teología trinitaria, la antropología y la psicología, la teología de la creación y la de la gracia, el problema del natural y del sobrenatural, el misterio de la divinización, la teología de la vida espiritual, las leyes de su desarrollo y de su progreso. En ella convergen las influencias más diversas, griegas y bíblicas, y se plantea de nuevo el problema, siempre agudo, de las relaciones entre el cristianismo y el helenismo »[109].

También en San Agustín encuentra esta doctrina de la imagen de Dios un puesto privilegiado, porque en ella compendia lo más escogido y lo más profundo de su pensamiento teológico y espiritual. Siguiendo su célebre principio *crede ut intelligas*, encuentra el fundamento de esta verdad en aquellas palabras de Dios : *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gen. 1, 26)[110]. Pero él, no contento con esto, se dedica a buscar esta imagen con una dialéctica aguda e inusitada, sobre todo en las profundidades del alma humana, que con sus facultades memoria, inteligencia y voluntad le dará la analogía más apta para entender de algún modo las relaciones divinas y las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad[111].

---

108. Puede verse un resumen, sobre todo en cuanto a la doctrina de Orígenes, Th. CAMELOT O.P. : « La théologie de l'image de Dieu », en *Revue de sciences Philos. et Théol.* 40 (1956), 443-471, con muchas referencias a San Agustín. H. C. GRAEF : « L'image de Dieu et la structure de l'âme chez les Pères grecs », en *La vie spirituelle*, Supplement, 22 (1952), 331-339. — H. CROUZEL : « Théologie de l'image de Dieu chez Origène », Coll. Théologie, 31, Paris, Aubier, 1956. — R. LEYS : « L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse », Paris, 1951. Acerca de San Agustín puede verse la colección de textos de J. HEIJKE, « *Imago Dei* » *in the Works of Saint Augustine* (Exclusive of De Trinitate), en *Folia*, Special Supplement, 1956. Está en preparación otro opúsculo de Herman SOMERS S.J., *Imago Dei in Saint Augustine's De Trinitate*, en *Folia*, Special Supplement. Al corregir estas pruebas, nos ha llegado el interesante artículo de Gerald A. McCOOL S.J. acerca del influjo de San Ambrosio en la doctrina agustiniana de la imagen de Dios en el hombre. Es una confirmación segura de nuestra postura en contra de la evolución exagerada que defendían algunos en esta doctrina de San Agustín *(The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man*, en *Theological Studies* 20, [1959], 62-81*)*.

109. Th. CAMELOT, o. c., pp. 443-444.

110. Así dice ya al fin del tratado : « Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te, et desideravi intellectu videre quod credidi, et multum disputavi et laboravi (De Trin. XV, 28, 51 ; PL 42, 1098).

111. Acerca de las diversas analogías psicológico-trinitarias propuestas por San Agustín, pueden verse : M. SCHMAUS : « Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus », Münster in W. 1927, pp. 195-240. — A. GARDEIL O.P. : « La structure de l'âme et l'expérience mystique ». Paris, 1927, I p., l. 2, q. 1-3, pp. 50-130. — C. BOYER S.J. : « L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustinienne », en *Gregorianum* 27 (1946), 173-199, 333-352. — L. ARIAS O.S.A. : Obras de San Agustín, Tratado de la Sma Trinidad, B.A.C., Madrid, 1948, Introducción, pp. 56-104. — E. HENDRIKX O.S.A. : « La Trinité » (traducción francesa), Paris, 1955, I, pp. 68-69, 70-74 (Introduction). — San Agustín trata esta cuestión principalmente en los libros VIII-XV del *De Trinitate* ; Confess., XIII, 11, 12 ; PL 32, 849-850 ; Ib. XIII, 22, 32 ; PL 32, 858-859 ; De Gen. ad litt., III, 20, 30 ; PL 34, 292 ss. ; De civ. Dei, XI, 26-28 ; PL 41, 399-342.

Antes de llegar a esas profundidades psicológicas del *De Trinitate*, en gran parte hasta entonces desconocidas y que habían de señalar nuevas rutas a la explicación analógica de las procesiones divinas, había ya tocado muchas veces San Agustín el tema de la imagen de Dios en el hombre, poniéndola sencillamente en la *mente intelectual* que éste recibió en la misma creación y que le diferencia de los demás animales[112]. Evidentemente esta doctrina agustiniana acusa una cierta evolución en cuanto a la exposición de las diversas funciones y facultades de la mente humana, hecha a imagen de Dios ; pero no parece objetiva esa evolución sustancial que creen encontrar algunos autores modernos tal vez demasiado adeptos al método sintético cronológico, sin el análisis que exige mucha atención a la diversidad de sentidos de la palabra imagen en la obra agustiniana según los diversos textos bíblicos a que se refiere. La afirmación más grave en cuanto a la evolución de esta doctrina agustiniana nos parece la referente a la *pérdida* de la imagen de Dios por el pecado (de Adán), atribuida a San Agustín, sin más explicaciones, hasta el año 412, tachándole de incertidumbre y hasta de frases contradictorias en el largo período del 387 al dicho año 412, en el que se supone tuvo lugar la continuación del *De Trinitate* (l. VII y siguientes). El P. H. SOMERS S.J. encuentra tan clara y tan natural esa evolución del pensamiento agustiniano que, según él, ni el mismo San Agustín se apercibe de ella al escribir las *Retractationes* en el año 426, cuando dice simplemente que aquella frase del *De Genesi ad litt. : Adán perdió la imagen por el pecado*, no significa que la perdiera completamente, sino que la deformó de tal modo que necesita ser reformada (Retract. II, 24, 2)[113].

Afirmaciones de este género parecen muy poco conformes con el fin que San Agustín se propuso al escribir las *Retractationes* y no se compaginan

112. Sed hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua praestat pecoribus (De Gen. ad litt., VI, 12, 21 ; PL 34, 348). — In Ioan. tr. 1, 18 ; PL 35, 1388. — Ib. tr. 3, 4 ; PL 35. 1398. — In Ps. 93, 4 ; PL 37, 1193. — Confess., XIII, 32, 47 ; PL 32, 866.

113. Cfr. Herman SOMERS S.J. : « Image de Dieu et illumination divine », en *Augustinus Magister*, Congrès Internat. Augustinien, Paris, 1954, I, pp. 451-462. Divide esta doctrina agustiniana en tres grandes períodos : años 378-400, 405-419, 419-430 (pp. 456-457) y señala las principales obras y las características de cada uno. Admite una evolución sustancial, sin más explicaciones : « En 412 nous trouvons la première affirmation explicite que l'image appartient à la nature humaine raisonnable et qu'ainsi l'humanité est capable de se convertir à Dieu, et que, par conséquent, le péché n'a pas détruit, mais déformé l'image en nous. Cette conception est définitivement fixée par la spéculation trinitaire des années 416-418 (p. 457) ; de manera que al escribir las *Retractationes* (a. 426) ni siquiera puede el Santo imaginarse que antes dijo lo contrario acerca de la pérdida de la imagen por el pecado (p. 457) ; el P. Somers cita sólo Retract. II, 24, 2, aunque en realidad San Agustín lo dice más claramente en Retract., I, 26 ; PL 32, 628 ; aclaración que el mismo Santo presupone ya en el libro segundo. Por eso no duda de tacharle de contradicción en el primer período (p. 456). Nos parece que encuentra demasiada evolución en la doctrina del Santo ; así, criticando el método seguido por M. Schmaus (o. c.), E. Gilson (Introduction à l'étude... 3e éd., 1949, pp. 286-298) y A. Gardeil (o. c.), dice : « Or, cette méthode est néfaste pour la compréhension de saint Augustin, dont la pensée,

con esa escrupulosidad del Santo para retractar o aclarar las frases que lo necesitan, citando además cuidadosamente sus mismas palabras. En otro lugar de las *Retractationes* aclara esta misma idea de la imagen de Dios en términos más explícitos, que bien podrían ser un programa para interpretar objetivamente la doctrina de toda la obra agustiniana acerca de la imagen de Dios en el hombre. En ella considera inseparablemente, sin que dejen por eso de ser diversos, el orden de la naturaleza y el de la gracia. Ya en uno de sus primeros escritos, el *De Diversis quaestionibus* 83 (a. 388-395) había escrito que, cuando el hombre perdió el sello de la imagen de Dios por causa del pecado, quedó reducido a *pura criatura*. Ahora en las *Retractationes* nos advierte cómo hemos de entender esta frase : Esto no significa que el hombre perdiera todo lo que tiene de imagen de Dios, como puede deducirse de la sagrada Escritura cuando dice que el hombre camina como en imagen ; pero el mismo texto sagrado nos indica que perdió algo de esa imagen, cuando le insta a que se reforme en la vida nueva del alma, trasformándose de nuevo en la misma imagen[114]. Nótese que en estos dos lugares no se retracta, sino que previene una posible equivocación del lector demasiado apegado a la letra de sus libros anteriores ; por eso dice « *non ita accipiendum est* ».

Según esto, el verdadero punto de partida para comprender objetivamente el concepto agustiniano de la imagen de Dios debería consistir en delimitar qué es lo que permaneció en el hombre de la imagen de Dios cuando Adán pecó, y qué es lo que perdió y necesita recuperar para reformar su imagen deformada. En otras palabras : si el hombre por el pecado perdió el sello de la imagen de Dios, quedando reducido a pura criatura, y sin embargo no perdió totalmente la imagen, ¿ qué relación establece San Agustín entre la imagen de Dios en el hombre y el orden

---

ainsi que la terminologie, est en évolution constante » (p. 460, nota 1). También M. SCHMAUS admite esa evolución en cuanto a la pérdida de la imagen de Dios por el pecado (o. c., p. 291ss.). A estas afirmaciones responderemos en el texto mismo, porque nos parece una cuestión fundamental para comprender la inserción de la gracia *sanante* en la imagen de Dios en el hombre, la cual, además de perder por el pecado de origen su elemento sobrenatural, quedó herida « vulnerata in naturalibus » por los castigos que de él derivan, es decir, la ignorancia y la concupiscencia.

114. Sexagesima septima... Ubi cum exponerem quod scriptum est, *Et ipsa creatura liberabitur a servitute interitus* : dixi : « Et ipsa creatura, id est ipse homo, cum iam signaculo imaginis propter peccatum amisso remansit tantummodo creatura » (De diversis quaest. 83, q. 67, 4 ; PL 40, 67). Quod *non ita accipiendum est* quasi totum amiserit homo quod habebat imaginis Dei. Nam si omnino non amisisset, non esset propter quod diceretur : *Reformamini in novitate mentis vestrae* (Rom. 12, 2) ; et *in eamdem imaginem transformamur* (2 Cor. 3, 18) : sed rursum, si totum amisisset, nihil maneret unde diceretur : *Quamquam in imagine ambulat homo, tamen vane conturbatur* (Ps. 38, 7) (Retract., I, 26 ; PL 32, 628). En este sentido dice muy bien el P. J. B. TERRIEN S.J. : « Pas plus qu'aucun autre Père il n'a jamais pensé que l'homme, en restant homme, pût cesser d'être une image de Dieu : car il fait de cette ressemblance naturelle la condition nécessaire pour la nôtre élévation par la grâce et par la gloire » (« La grâce et la gloire », 2e éd., Paris, 1948, I, c. 5, p. 65). — A. GARDEIL O.P. : « L'âme sujet récepteur de la grâce, selon St. Augustin », en *Revue Thomiste* 31 (1926), pp. 6-7.

de la naturaleza y el de la gracia ? Son las dos cuestiones planteadas por el mismo Santo en el texto antes citado de las *Retractationes*.

La imagen de Dios en el hombre tiene un *elemento natural* recibido de Dios a título de creación, y éste no se borra nunca porque es natural como lo es la mente intelectual en que reside y que le diferencia de los demás animales. No se trata de una terminología exótica, puesto que el mismo Santo Doctor emplea la palabra *naturaliter* refiriéndose precisamente a la creación del hombre a imagen de Dios[115] ; y nunca dice en sus obras que Adán perdió esta imagen natural por el pecado, a no ser que alguno quiera neciamente atribuir a San Agustín la teoría de que Adán perdió por el pecado la mente intelectual. Lo que perdió es el *elemento sobrenatural* de la imagen perfecta de Dios en el hombre, que es el más sublime de la misma[116], quedando por lo mismo reducido a simple criatura, es decir, privado de la gracia justificante, que nos hace hijos de Dios y herederos de la gloria eterna. Sin embargo, como veremos luego, el Santo tiene también presentes las heridas que el pecado de origen causó en la misma imagen natural, sobre todo la ignorancia y la concupiscencia desarreglada. En el mismo libro *De diversis quaest.* 83 nos indica San Agustín que se trata de la pérdida de la gracia y de la filiación adoptiva : también serán libres de la servidumbre de la muerte, dice, los que, siendo simples criaturas por estar privados de la imagen que Adán perdió por el pecado, han de unirse algún día *a los hijos de Dios* por la fe viva[117]. Y aun con mayor claridad, en el *De Genesi ad litt.*, nos dice que Adán perdió la justicia, la imagen del hombre celeste, Cristo, la cual recibimos de nuevo por la gracia al ser renovados en el interior de nuestra alma (Efes. 4, 23-24) : « Hanc imaginem in spiritu mentis

---

115. Nec moveat quod *naturaliter* eos dixit, *quae legis sunt facere*, non spiritu Dei, non fide, non gratia. Hoc enim facit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua *naturaliter* facti sumus, instauret in nobis. (De spiritu et littera 27, 47 ; PL 44, 229). — Haec tria (memoria, intelligentia, voluntas) in sua mente *naturaliter* divinitus instituta (De Trin. XV, 20, 39 ; PL 42, 1088). — De Trin. XIV, 14, 19 ; PL 42, 1050.

116. Aunque la palabra *sobrenatural* no se encuentra en los escritos de San Agustín, el sentido de la misma impregna la doctrina toda del Doctor de la Gracia que proclama, especialmente contra los pelagianos, la gratuidad de la justificación y de los dones que la acompañan. Por eso reprocha a los pelagianos la confusión entre el orden de la naturaleza y el de la gracia : « Pelagiani ausi sunt dicere gratiam esse naturam in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem qua intelligere valeamus, facti ad imaginem Dei » (De gratia et lib. arb. 13, 25 ; PL 44, 896). Cfr. C. Boyer : « L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustinienne » en *Gregorianum* 27 (1946), p. 348. — S. Grabowski : « The all-present God... », New York, 1954, pp. 161-162.

117. Quia et ipsa creatura, id est, ipse homo, cum jam signaculo imaginis propter peccatum amisso remansit tantummodo creatura, et ipsa itaque creatura, id est, et ipsa quae nondum vocatur filiorum forma perfecta, sed tantum vocatur creatura, liberabitur a servitute interitus, quemadmodum nos qui jam filii Dei sumus (De div. quaest. 83, q. 67, 4 ; PL 40, 67-68). En donde aparece claramente que « creatura », se dice por oposición a los que son hijos de Dios por la gracia.

impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam iustitiae » (De Gen. ad litt., VI, 27, 38 ; PL 34, 355)[118]. Evidentemente se trata en estos textos de la imagen del hombre celeste, Cristo, y no simplemente de la imagen de Dios en el hombre impresa *naturaliter* en la misma creación. Por eso en las *Retractationes*, como queda indicado, no se retracta, sino que se explica para que nadie piense en una destrucción total de la imagen de Dios en el hombre, substrato de la vida sobrenatural, como lo es la naturaleza respecto de la gracia que la perfecciona. En este sentido dice a veces que el hombre vuelve a ser creado a imagen de Dios, puesto que fué creado a su imagen con la justicia original sin las tinieblas y las pasiones que ahora le agravan :

> « Accedite ad eum et illuminamini (Ps. 33, 6). Ut autem accedas et illumineris, displiceant tibi tenebrae tuae ; damna quod es, ut merearis esse quod non es. Es iniquus, esse debes iustus : nunquam iustitiam percepturus es, si adhuc tibi placet iniquitas. Contere illam in corde tuo, et munda ; expelle illam de corde tuo, ubi vult habitare quem vis videre. Accedit ergo utcumque anima humana, *interior homo recreatus ad imaginem Dei, quia creatus ad imaginem Dei ;* quia tanto erat longe factus, quanto ierat in dissimilitudinem » (In Ps. 99, 5 ; PL 37, 1273).

No se puede negar que desde el 412 aparece expuesta con mayor claridad y detalle la relación entre la imagen natural de Dios en el hombre, deteriorada por el pecado, y la vida sobrenatural, gratuita, que la perfeccionaba en el estado de justicia original y ahora por la gracia la renueva devolviéndola en parte al mismo estado de origen, aunque tenga que sufrir las consecuencias del gran pecado. Es una relación íntima, pero en ella resalta sobremanera la sobrenaturalidad de la gracia, que reforma y perfecciona la naturaleza herida por el pecado de origen ; reforma que Agustín inserta magistralmente en la naturaleza a través de la imagen

118. En el libro *De Gen. ad litt.*, habla de la imagen en sentido sobrenatural, porque comentando a San Pablo (1 Cor. 15, 44-49) opone la imagen del hombre terreno (Adán) a la imagen del hombre celeste (Cristo) : « Imaginem ergo coelestis hominis nunc ex fide portamus, habituri in resurrectione quod credimus : imaginem autem terreni hominis ab ipso exordio humanae generationis induimus » (De Gen. ad litt. VI, 19, 30 ; PL 34, 352). El recibir por la gracia lo que Adán perdió por el pecado no significa que recibamos ya en esta vida un cuerpo inmortal y espiritual, porque el mismo cuerpo de Adán no era aún espiritual ; sino que recibimos la *justicia :* « Non itaque immortalitatem spiritualis corporis recipimus, quam nondum habuit homo ; *sed recipimus justitiam ex qua per peccatum lapsus est homo*... Renovamur ergo spiritu mentis nostrae (Ephes. 4, 23), secundum imaginem ejus qui creavit nos, quam peccando Adam perdidit » (De Gen. ad litt., VI, 24, 35 ; PL 34, 353-354). — Es la misma doctrina expuesta en las Confesiones (a. 400) sobre todo l. XIII, 22, 32 ; PL 32, 858-859. — In Ep. Jo., tr. 9, 3 ; PL 35, 2047. — Ib., tr. 4, 9 ; PL 35, 2010. El P. C. Boyer critica en este sentido la afirmación de M. Schmaus (Die psychologische... p. 292) acerca del *De Gen. ad litt.*, porque S. Agustín no se refiere aquí a la imagen natural de Dios en el hombre : « Mais le texte *De Genesi* n'a pas ce sens et Augustin dit seulement dans les *Retractations* (II, 24, 2) qu'il ne faut pas le lui donner » (C. Boyer : « L'image de la Trinité synthèse... » en « Gregorianum » 27 [1946], p. 177, nota 7)

de Dios, substrato de la vida sobrenatural y campo en el que se realiza nuestra deificación en esta vida y en la otra.

Veamos brevemente los textos más importantes en el *De spiritu et litt.* (a. 412) y sobre todo en los últimos libros del *De Trinitate.* Será mejor aducirlos separadamente para ver más fácilmente la lógica de su doctrina, aunque sea preciso hacer algunas repeticiones.

En el *De spiritu et littera* aparece esa relación de la imagen natural y de la gracia bajo el concepto de *razón y de ley.* Expone San Agustín el texto del Apóstol referente a los gentiles que no tienen ley (la Ley Mosaica), y cumplen naturalmente, *naturaliter,* lo que manda la ley (Rom. 2, 14). Si con esto, dice el Santo, se refiere a los gentiles ya justificados por la gracia, no se crea que cumplen la ley con sus fuerzas naturales sin el espíritu de Dios, sin la fe y sin la gracia. La gracia restaura en nosotros la imagen de Dios que recibimos naturalmente en la creación. Por el vicio, por el pecado que es algo contra la naturaleza, se borró la ley del corazón del hombre ; y por eso al desaparecer el vicio de nosotros por la gracia, escribe de nuevo la ley en nuestros corazones y puede decirse que volvemos a cumplir la ley naturalmente, *naturaliter* ; pero esto no quiere decir que la naturaleza destruya la gracia, sino más bien que la naturaleza es reparada por la gracia : « Non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura »[119]. También puede referirse el Apóstol a los gentiles no justificados por la gracia de Cristo, que cumplen naturalmente algunas cosas de la ley ; aunque si atendemos al fin con que las hacen, apenas se encontrará alguna que merezca debidamente el título de justa[120]. Sin duda puede concederse que cumplan naturalmente algunas cosas de la ley, porque la tienen escrita por naturaleza en sus corazones. El pecado no la borró del todo, por lo mismo que no destruyó totalmente la imagen de Dios recibida por naturaleza en su alma racional « quam non penitus impietas aboleverat ; nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest ». La ley del Nuevo Testamento, escrita en el corazón de los fieles por la gracia, supera en absoluto a la ley del Antiguo, escrita en tablas

---

119. Nec moveat quod *naturaliter* eos dixit, *quae legis sunt facere* (Rom. 2, 14) non spiritu Dei, non fide, non gratia. Hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. Vitium quippe contra naturam est, quod utique sanat gratia... Quo vitio lex Dei est deleta de cordibus ; ac per hoc, vitio sanato, cum illic scribitur, fiunt quae legis sunt naturaliter : non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura. *Per unum* quippe *hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors ; et ita in omnes homines pertransivit, in quo omnes peccaverunt* (Rom. 5, 12) : et ideo quia *non est distinctio, egent gloria Dei, justificati gratis per gratiam ipsius.* Qua gratia in interiore homine renovato justitia scribitur, quam culpa deleverat : et haec misericordia super genus humanum per Christum Jesum Dominum nostrum. *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus* (1 Tim. 2, 5) (De spir. et litt., 27, 47 ; PL 44, 229).

120. Quanquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur quae justitiae debitam laudem defensionemve mereantur (De spir. et litt., 27, 48 ; PL 44, 230).

de piedra, restaura los restos de la imagen de Dios (ex reliquiis imaginis), que conserva el hombre despues del pecado, y lo hace justo[121].

Esa ley del Nuevo Testamento que nos justifica, renovando al mismo tiempo nuestra imagen deteriorada por el pecado, nos manifiesta la relación íntima, vital, pero gratuita, entre la vida sobrenatural y la imagen de Dios naturalmente impresa en nuestros corazones. Por el pecado no pierde el hombre totalmente esa imagen, porque no pierde su alma racional, pero sí queda deteriorada por el vicio, efecto del pecado de origen, por esa concupiscencia desarreglada de la cual proceden los afectos terrenos que la entenebrecen casi completamente[122]. La gracia reformadora de la imagen es luz para el entendimiento, y vigor para la voluntad, como una ley inmaculada que convierte las almas (Salmo 18, 8) y que ilumina las inteligencias con la verdadera fe (Salmo 4, 7) ; es un don del Espíritu Santo que difunde la caridad en nuestros corazones : no una caridad cualquiera, sino la caridad de Dios que vivifica la fe y que va aumentando progresivamente hasta llegar a la visión cara a cara, que es contemplación y es deleite[123]. Por lo tanto la reforma de la imagen de

121. Aunque ese *naturaliter* (Rom. 2, 14) se entienda de los gentiles no justificados : « quia hujusmodi homines *ipsi sibi sunt lex*, et *scriptum opus legis habent in cordibus suis*, id est non omni modo deletum est, quod ibi per imaginem Dei cum crearentur impressum est etiam sic illa differentia non perturbabitur, qua distat a Vetere Novum Testamentum, eo quod per Novum scribitur lex Dei in corde fidelium, quae per Vetus in tabulis scripta est. Hoc enim illic scribitur per renovationem quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per Testamentum Novum, quam non penitus impietas aboleverat ; nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest : ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam. Nec istam inscriptionem, *quae justificatio est*, poterat efficere in Judaeis lex in tabulis scripta, sed solum praevaricationem (De spir. et litt., 28, 48 ; PL 44, 230).

122. Verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserit... (De spir. et litt., 28, 48 ; PL 44, 230).

123. Nam et ipsi (judaei) homines erant, et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit ; sed pietas quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam, legem habet immaculatam, convertentem animas (Ps 18, 8), ut ex illo lumine renovetur, fiatque in eis, *Signatum est supra nos lumen vultus tui, Domine* (Ps. 4, 7). Unde aversi obsolescere meruerunt : renovari autem nisi gratia christiana, hoc est, nisi Mediatoris intercessione non possunt (De spir. et litt., 28, 48 ; PL 44, 230). Hoc donum Spiritus sancti est, quo diffunditur caritas in cordibus nostris : caritas non quaelibet, sed caritas Dei de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (1 Tim. 1, 5) ex qua justus in hac peregrinatione vivens, ad speciem quoque perducitur post speculum et enigma, et quidquid erat ex parte, ut facie ad faciem cognoscat, sicut et cognitus est (1 Cor. 13, 12). Unam enim petiit a Domino, et hanc requirit, ut inhabitet in domo Domini per omnes dies vitae suae, ad hoc, ut contempletur delectationem Domini (Ps. 26, 4) (De spir. et litt., 28, 49 ; PL 44, 231). — Esta misma doctrina, con el ejemplarismo especial del Verbo y del Espíritu Santo en la reforma de la imagen, puede verse ya suficientemente clara en las *Confesiones* (c. 400), sobre todo en el libro XIII, al explicar el simbolismo de la creación. Dios crió al hombre a su imagen y semejanza (Gén., 1, 26), y no como a los demás animales *secundum genus suum ;* le dió la mente intelectual para que no dependa como ellos necesariamente de sus semejantes, sino que pueda conocer la voluntad perfecta de Dios y cumplirla (XIII, 22, 32 ; PL 32, 858 ; ib. 32, 47 ; PL 32, 866 ; ib. 34, 49 ; PL 32, 866-867).

El pecado de Adán produjo la ruina ; por eso los hombres nacen como « genus humanum profunde curiosum, et procellose tumidum, et instabiliter fluidum » (XIII, 20, 27 ; PL 32,

Dios en el hombre es realizada por la gracia de la justificación ; pero además ésta lleva consigo una reforma de las mismas facultades naturales del alma, en cuanto que son *sanadas* en parte de la ignorancia y del peso de la concupiscencia, que oscurecen la luz de la razón natural y debilitan la voluntad. Por medio de las virtudes infusas, compendiadas en la caridad que vivifica la fe, Dios lleva a cabo esa restauración de su imagen, extraviada en la región de la desemejanza en donde no le ama ni le conoce debidamente.

Esta reforma de la imagen deteriorada por el pecado aparece expuesta aún con mayor claridad y detalle en los últimos libros del *De Trinitate*, con el análisis profundo de la psicología humana. San Agustín pone aquí las ideas un poco distanciadas, porque prefiere atender al ejemplar divino, del cual nuestra imagen es un pálido reflejo lleno de desemejanzas « sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat » (De Trin. XV, 20, 39). El hombre no es simplemente imagen de Dios, porque tiene un alma racional ; es además imagen de la santísima Trinidad, porque la constitución del alma con sus potencias memoria, entendimiento y voluntad refleja analógicamente la vida íntima del Dios Trino con sus relaciones divinas, sobre todo cuando se la considera en actividad : la mente, el verbo interior y el amor (*mens, verbum internum formabile, dilectio :* De Trin., XV, 15, 24-25 ; Ib. 20, 39) ; la mente al pensar engendra el verbo interior como a un hijo « ad modum prolis », por lo mismo que este verbo es del todo semejante al pensamiento o idea contenida en la memoria ; la voluntad por el amor, *dilectio*, los une como a padre y a hijo ; y de este modo el amor, aunque proceda también del pensamiento, no es su imagen y por lo mismo no es engendrado como un hijo. Esto nos indica de algún modo las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo en las relaciones inefables de la Divinidad.

> « ...sitque in acie cogitantis imago simillima cogitationis eius quam memoria continebat, ista duo scilicet velut parentem ac prolem tertia voluntate sive dilectione iungente. Quam quidem voluntate de cogitatione procedere (nemo enim vult quod omnino quid vel quale sit nescit), non tamen esse cogitationis imaginem ; et ideo quamdam in hac re intelligibili nativitatis et processionis insinuari distantiam,

---

856), con el castigo de la ignorancia y de la concupiscencia (XIII, 21, 29-31 ; PL 32, 856-858 ; ib. 22, 32 ; PL 32, 858 ; ib. 34, 49 ; PL 32, 867). La reforma es obra de la gracia y se realiza en la mente (Rom. 12, 2), conociendo la voluntad de Dios y apartándose de los malos afectos « cum cohibitae fuerint affectiones ab amore saeculi... Mente quippe renovatus, et conspiciens intellectam veritatem tuam, homine demonstrante non indiget, ut suum genus imitetur ; sed demonstrante te probat ipse quae sit voluntas tua, quod bonum et beneplacitum et perfectum » (XIII, 22, 32 ; PL 32, 858 ; ib. 23, 33-34 ; PL 32, 859-860).

Cristo es la verdad que ilumina el entendimiento (J. 14, 6) oscurecido por el castigo de la ignorancia (XIII, 25, 38 ; PL 32, 861-862) y el Espíritu Santo, difundiendo la caridad en nuestros corazones (Rom. 5, 5), ordena nuestros afectos para que amemos a Dios en todas las cosas, que de él reciben el ser y la bondad (XIII, 31, 46 ; PL 32, 865 ; ib. 34, 49 ; PL 32, 867). Hacia el final del libro compendia admirablemente su pensamiento, al comparar la obra de la creación

quoniam non hoc est cogitatione conspicere quod appetere, vel etiam perfrui voluntate, cernit discernitque qui potest » (De Trin., XV, 27, 50).

Esta tríada del alma, *imagen natural* de Dios, *in mente naturaliter instituta* (Ib. XV, 20, 39), nunca se pierde, porque reside en la misma naturaleza del alma humana ; pero sí ha sido deteriorada por el pecado de origen, *suo vitio in deterius commutata* (Ib., XV, 20, 39) ; y necesita ser reformada para ir adquiriendo de nuevo el estado perfecto en que de hecho se hallaba antes del pecado. ¿ En qué consiste para San Agustín este deterioro y esta reforma de la imagen natural de Dios en el hombre ? ¿ Qué relación guardan el orden de la naturaleza y el de la gracia, y qué nos dice esa imagen divina, impresa en nosotros, acerca del origen y desarrollo de nuestra vida espiritual ? Estos problemas nos darán una visión de conjunto de la dialéctica agustiniana, fundada en las fuentes de la revelación y en la búsqueda psicológica más profunda, que le conducen a la raíz misma de la vida natural y sobrenatural de nuestro espíritu.

¿ Qué significa ese deterioro de la imagen de Dios por el vicio del hombre, y en qué consiste su reforma ? Hay en esta problemática una fase que se desarrolla en el orden de la naturaleza. Adán por el primer pecado produjo una herida profunda en la misma naturaleza humana, y por ende en su imagen natural de Dios, reduciéndola a un estado lamentable : la inteligencia sufre el castigo de la ignorancia, de las tinieblas que la oscurecen y le impiden ver en su misma alma al divino ejemplar de quien es imagen ; la voluntad siente el peso del cuerpo corruptible sujeto a la concupiscencia desarreglada que, apartándola del sumo y verdadero Bien, la arrastra hacia los bienes mezquinos de la tierra.

En cambio la reforma de la imagen asi deteriorada se desarrolla en un plano completamente diverso. La gracia, las virtudes, los dones infusos del Espíritu Santo, deificándonos en cierto modo, comienzan a enderezar de nuevo esas facultades del hombre hacia la Verdad y el Bien Sumos. Para San Agustín esta reforma de las facultades se reduce a la fe no fingida de que nos habla el Apóstol (1 Tim., 1, 5) que, vivificada por la caridad, ilumina las inteligencias y purifica los corazones. De nada serviría a los hombres, dice el Santo, conocer su alma y esas tríadas que hay en ella, si al mismo tiempo no creyeren o no entendieren que es imagen de Dios. Ven el espejo, pero no saben de quién es espejo o imagen ; por eso no ven como en un espejo (1 Cor. 13, 12). Si supieran

---

con el cuerpo místico de Cristo « caelum et terram, caput et corpus Ecclesiae » (XIII, 34, 49 : PL 32, 866-867). Esta misma doctrina acerca de la renovación de la imagen de Dios en el hombre, deteriorada por el pecado de origen, se encuentra en la obra agustiniana expuesta casi siempre con los mismos textos bíblicos. Es la visión más perfecta de la obra de la gracia que restaura y perfecciona la naturaleza sanándola.

que son espejo o imagen de Dios, tal vez se movieran a buscarle, y entonces llegarían a percibir que algún dia, limpio su corazón por la fe no fingida, podrían ver cara a cara al que ahora sólo pueden ver como en un espejo. Pero si desprecian esta fe que limpia los corazones, de nada les servirán todas las sutilezas acerca de la naturaleza del alma ; aun más ; su misma inteligencia será como un testigo acusador en el día de la condenación. Por otra parte con todos sus esfuerzos filosóficos apenas concluyen nada de cierto, porque están envueltos en las tinieblas y agravados por el peso del cuerpo corruptible, que son un castigo del pecado de origen. Advertidos por tan grandes males deberían seguir al Cordero Inmaculado que quita el pecado del mundo (J. 1, 29)[124]. En cambio los que siguen a este Divino Cordero, aunque sean más ignorantes, llegarán por el perdón de los pecados a la visión y al goze completos de la verdad en la vida eterna en donde no habrá ya ignorancia ni afectos desordenados : « Ibi veritatem sine ulla difficultate videbimus, eaque clarissima et certissima perfruemur » (De Trin. XV, 25, 45 ; 27, 49).

Esta reforma sobrenatural de la imagen natural comienza ya en esta vida por la gracia justificante, que corresponde al elemento estático de la imagen, es decir, a la naturaleza creada, la cual al ser justificada « de una forma deforme, como dice el Santo, es trasformada en una forma hermosa, de la gloria de la creación es elevada a la gloria de la justificación y esto únicamente por la gracia de Dios »[125]. Pero no se trata solamente de una reforma a modo de naturaleza por la gracia. Se realiza al mismo tiempo una reforma de la *tríada de potencias* de nuestra alma, que son la imagen detallada, aunque pálida e imperfecta, de la santísima

---

124. Después de recordar la inutilidad de las disquisiciones filosóficas acerca de la naturaleza del alma, si no se tiene la fe viva, pone el pecado de origen como causa de la ignorancia, que obscurece la mente, y de la concupiscencia carnal que es un peso para el alma : « In qua (intelligentia animae) utique non laborarent, et vix ad certum aliquid pervenirent, nisi *poenalibus* tenebris involuti et onerati corpore corruptibili quod aggravat animam (Sap. 9, 15). Quo tandem merito inflicto malo isto, nisi peccati ? Unde tanti mali magnitudine admoti, sequi deberent Agnum qui tollit peccatum mundi (Joan. 1, 29) (De Trinit., XV, 24, 44 ; PL 42, 1091).

La obscuridad de la mente, la ignorancia, es pena del pecado, « Quae igitur causa est cur acie fixa ipsam *(lucem, quae non est quod tu)* videre non possis, nisi utique infirmitas ? Et quid tibi eam fecit, nisi iniquitas ? Quis ergo sanat omnes languores tuos, nisi qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis ? (Ib. XV, 27, 50 ; PL 42, 1097).

125. De ipsa quippe natura humana dictum est : *Vir quidem non debet velare caput, cum sit imago et gloria Dei* (1 Cor. 11, 7). Quae natura in rebus creatis excellentissima, cum a suo Creatore ab impietate justificatur, a deformi forma formosam transfertur in formam. Est quippe et in ipsa impietate quanto magis damnabile vitium, tanto certius natura laudabilis. Et propter hoc addidit, *de gloria in gloriam* (2 Cor. 3, 18) : de gloria creationis in gloriam justificationis Quamvis possit hoc et aliis modis intelligi, quod dictum est, *de gloria in gloriam :* de gloria fidei in gloriam speciei, de gloria qua filii Dei sumus, in gloriam qua similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est (1 Joan. 3, 2). *Quod vero adjunxit, tanquam a Domini Spiritu* (2 Cor. 3, 18), ostendit gratia Dei nobis conferri tam optabilis transformationis bonum (De Trin., XV, 8, 14 ; PL 42, 1068). — Ib. XIV, 16, 22 ; PL 42, 1053 : « Non enim reformari se ipsam potest, sicut potuit deformare ». — Ib. XV, 11, 20 ; PL 42, 1073.

Trinidad. Es ésta una reforma sobrenatural por las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, que sanan y ordenan más y más hacia Dios la memoria, la inteligencia y la voluntad hasta que llegue la sanación y la reforma total en la visión beatífica : « *Meminerim tui, intelligam te, diligam te. Auge in me ista, donec me REFORMES ad integrum* ». Así escribe el Santo al final del tratado *De Trinitate,* pidiendo a Dios que su trabajosa obra le sirva para desear cada vez con más ardor la visión cara a cara en los cielos[126].

Esta reforma de la imagen, resumida en el libro XV del *De Trinitate,* viene expuesta con mayor amplitud en los capítulos 12-19 del libro XIV. Ese deterioro de la imagen por el pecado de origen consistió en la pérdida de la justicia y de la santidad, pudiendo ser renovada solamente por la gracia[127]. Pero en esta vida la gracia renueva *sanando.* Comienza en el bautismo con el perdón de los pecados y continúa fortaleciéndonos más y más mientras estamos sujetos al castigo de la ignorancia y de la concupiscencia. La salud completa se obtendrá solamente en la visión eterna : « In qua quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio »[128].

---

126. De Trin., XV, 28, 51 ; PL 42, 1098. Ya en los Soliloquios (a. 387) habla de la necesidad de las tres virtudes teologales para la sanación del alma (I, 7, 14 ; PL 32, 877).

127. Non tamen in his tantis infirmitatis et erroris malis amittere potuit naturalem memoriam, intellectum et amorem sui (De Trin., XIV, 14, 19 ; PL 42, 1050). — Qui ... convertuntur ad Dominum ab ea deformitate, qua per cupiditates saeculares conformabantur huic saeculo, reformantur ex illo, audientes Apostolum dicentem, *Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate mentis vestrae* (Rom. 12, 2) : ut incipiat illa imago ab illo reformari, a quo formata est. Non enim reformare seipsam potest, sicut potuit deformare. Dicit etiam alibi : *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, eum qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis* (Ephes. 4, 23-24). Quod ait, *secundum Deum* creatum ; hoc alio loco dicitur, *ad imaginem Dei* (Gen. 1, 27). Sed peccando, justitiam et sanctitatem veritatis amisit ; propter quod haec imago deformis et decolor facta est : hanc recipit, cum reformatur et renovatur. (De Trin., XIV, 16, 22 ; PL 42, 1053). — « Fit ergo ista renovatio reformatioque mentis secundum Deum, vel secundum imaginem Dei. Sed ideo dicitur *secundum Deum,* ne secundum aliam creaturam fieri putetur ; ideo autem *secundum imaginem Dei,* ut in ea re intelligatur fieri haec renovatio, ubi est imago Dei, id est in mente » Ib. XIV, 16, 22 ; PL 42, 1054.

128. De Trin. XIV, 17, 23 ; PL 42, 1055. — Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum : neque enim vel unum quantulumcumque remanet quod non remittatur. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere ; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare : ita prima curatio est causam removere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum, secunda ipsum sanare languorem, *quod fit paulatim proficiendo in renovatione hujus imaginis...* In agnitione igitur Dei, justitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia ; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere, illisque se caritate alligare diligenter insistit. Tantum autem facit, quantum divinitus adjuvatur, etc. (Ib. XIV, 17, 23 ; PL 42, 1054). — Imago vero quae renovatur in spiritu mentis in agnitione Dei, non exterius, sed interius de die in diem, ipsa perficietur visione, quae tunc erit post judicium facie ad faciem, nunc autem proficit per speculum in aenigmate (1 Cor. 13, 12) (De Trin. XIV, 19, 25 ; PL 42, 1056. — De spir. et litt., 22, 37 ; PL 44, 223.

Si echamos una mirada de conjunto, encontraremos en esta doctrina de la imagen de Dios un compendio del desarrollo de la vida natural y sobrenatural del alma humana en su íntima relación con la santísima Trinidad en ella presente.

En el fondo de ese mundo interior está el Dios omnipresente que sostiene el ser de su criatura y produce también todo cuanto ella hace, según aquellas palabras del Apóstol : *En él vivimos, nos movemos y somos* (Act. 17, 27-28). Esto se ha de entender de un modo especial, dice Agustín, con respecto al alma intelectual, que es imagen suya. En los pecadores se da la grande miseria de estar lejos de aquél sin el cual no pueden existir, porque no le recuerdan, ni le conocen, ni le aman[129] ; en ellos no habita la Sma Trinidad, por lo mismo que no tienen la justicia y la santidad, y viven alejados en la región de la desemejanza por haber abandonado a su Hacedor[130].

San Agustín nos enseña que el elemento fundamental para la reforma de esta imagen es la gracia de la justificación « non solum illa qua ipse (Deus) iustus est, sed quam dat homini cum iustificat impium » (De Trin., XIV, 12, 15). Pero hay además una reforma eminentemente ordenada a las facultades del alma, que tienen una relación de ejemplaridad con el constitutivo personal del Hijo y del Espíritu Santo y de participación respecto de las apropriaciones más notables a ellos atribuidas : la sabiduría y el amor.

La memoria y la inteligencia son iluminadas por la luz de la fe, y por ella adquieren la verdadera sabiduría, cuyo ejemplar divino es el Verbo, Sabiduría del Padre[131]. Pero no hay verdadera reforma de la imagen

---

129. De Trin. XIV, 12, 16 ; PL 42, 1048-1049. — Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, procul dubio sine illo non est : et tamen si ejus non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est. Quod autem quisque penitus obliviscitur, nec commoneri ejus utique potest (Ib. PL 42, 1049). — Ib. XIV, 12, 15 ; PL 42, 1048. — Ib. XIV, 15, 21 ; PL 42, 1052. — In Ps. 99, 5 ; PL 314, 1274.

130. Tamen superiorem deserendo, ad quem solum posset custodire fortitudinem suam, eoque frui lumine suo... sic infirma et tenebrosa facta est, ut a se quoque ipsa, in ea quae non sunt quod ipsa, et quibus superior est ipsa, infelicius laberetur per amores quos non valet vincere, et errores aquibus non videt qua redire (De Trin. XIV, 14, 18 ; PL 42, 1050).

131. De Trin. XIV, 12, 15 ; PL 42, 1048. Este tema del concepto de sapiencia en San Agustín lo recordamos solamente por la relación que guarda con la reforma de la imagen por la iluminación de la inteligencia, curándola de la ignorancia, castigo del pecado. En realidad la *sapiencia* agustiniana contiene en sí también el concepto de amor, de fruición de la verdad conocida ; por eso dice San Agustín : « Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se : sed quia potest etiam meminisse, et intelligire et amare a quo facta est. *Quod cum facit, sapiens ipsa fit.* Si autem non facit etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cujus imaginem facta est, eumque intelligat atque diligat. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cujus ab eo capax est facta, et cujus particeps esse potest... et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit, atque ubi aeterna, ibi beata regnabit (De Trin. XIV, 12, 15 ; PL 42, 1048). La sapiencia contemplativa, de que hablan los filósofos, como Cicerón, de nada vale sin la fe del Mediador (Ib. XIV, 19, 25 ; PL 42, 1058). Cómo se ha de entender la expresión Hijo « Sapientia Patris », por apropiación, cfr. De Trin. XV, 13-14, 22-23 ; PL 42, 1075-1077. Ib. XV, 17, 28 ; PL 42, 1081. — In Ps. 99, 5 ; PL 37, 1274. — In Ps. 93, 4 ; PL 36, 1193. —

deteriorada por el pecado sin el amor, sin la *caritas* que dirige la voluntad y todas nuestras potencias hacia Dios. Cuando amamos a Dios, y al prójimo como a nosotros mismos, nuestra imagen divina se rejuvenece, sale de su deformidad y comienza de nuevo a ser feliz por la liberación del peso de los afectos terrenos y de las tinieblas del error en que cayó por el pecado[132]. La caridad es el don más excelente que el Espíritu Santo otorga a sus templos vivos ; es la que distingue a los hijos del reino eterno de los hijos de la perdición eterna. Todos los demás dones, incluso la fe, de nada valdrían sin la caridad[133]. El Espíritu Santo, amor mutuo del Padre y de Hijo, es el divino ejemplar de esta virtud y a él se atribuye su difusión en nuestros corazones[134] ; por este don somos asimismo templos de la Trinidad Sma[135]. San Agustín nos repite con insistencia que la reforma de la imagen es gradual, a modo de *sanación*, que comienza en el bautismo por el perdón de los pecados[136], y progresa continuamente hasta llegar a la semejanza perfecta en la visión facie ad faciem[137].

In Ps. 66, 4 ; PL 36, 806. — In Joan. tr. 3, 4 ; PL 35, 1398. — Contra Academ. II, 1, 1 ; PL 32, 919. — De beata vita 34 ; PL 32, 975-976. — Sapientia pacificans totum hominem et suscipiens imaginem (De serm. Dñi in monte, III, 10 ; PL 34, 1234).

132. Cum autem Deum diligit mens, et sicut dictum est, consequenter ejus meminit eumque intelligit, recte illi de proximo suo praecipitur, et eum sicut se diligat. Jam enim se non diligit perverse, sed recte, cum Deum diligit, cujus participatione imago illa non solum est, verum etiam ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur. Quamvis enim se ita diligat, ut si alterutrum proponatur, malit omnia quae infra se diligit perdere, quam perire : tamen superiorem (Deum) deserendo, ad quem solum posset custodire fortitudinem suam, eoque frui lumine suo... sic infirma et tenebrosa facta est, ut a se quoque ipsa, in ea quae non sunt quod ipsa, et quibus superior est ipsa, infelicius laberetur *per amores* quos non valet vincere, et *errores* a quibus non videt qua redire (De Trin. XIV, 14, 18 ; PL 42, 1050).

133. Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt... ita ut ipsam fidem non faciat utilem nisi caritas. Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse (De Trin. XV, 18, 32 ; PL 42, 1082-1083).

134. Qui Spiritus sanctus secundum Scripturas sanctas, nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum : et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem (De Trin. XV, 17, 27 ; PL 42, 1080). — Nescio cur sicut sapientia et Pater dicitur et Filius et Spiritus sanctus et simul omnes non tres, sed una sapientia ; ita et caritas et Pater dicatur et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una caritas (Ib. XV, 17, 28 ; PL 42, 1081).

135. Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei caritas, per quam nos tota inhabitat Trinitas (De Trin. XV, 18, 32 ; PL 42, 1083). — Spiritus itaque sanctus de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis : hoc autem facit dilectio (Ib. XV, 17, 31 ; PL 42, 1082).

136. De Trin. XIV, 17, 23 ; PL 42, 1055. — Ab adventu ergo Domini sextus agitur, in sexto die sumus. Et ideo quomodo formatus est homo in Genesi sexto die ad imaginem Dei (Gen. 1, 26-27), sic et in isto tempore, quasi sexto die totius saeculi, renovamur in Baptismo, ut recipiamus imaginem Conditoris nostri (Sermo 259, 2 ; PL 38, 1198). — Contra Jul. V. 9, 26 ; PL 44, 838. — De pec. mer. et rem. II, 8, 10 ; PL 44, 157-158.

137. In quo profectu et accessu tenentem Mediatoris fidem cum dies vitae hujus ultimus quemque compererit, perducendus ad Deum quem coluit, et ab eo perficiendus excipietur ab Angelis sanctis, incorruptibile corpus in fine saeculi non ad poenam, sed ad gloriam recepturus. In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio (De Trin. XIV, 17, 23 ; PL 42, 1054-1055). — Tunc ergo erit plena iustitia, quando plena

En todo esto brilla sobremanera la importancia de la caridad en la doctrina espiritual agustiniana, ya que la reforma de la imagen depende propiamente del grado de esta virtud que nos hace cada vez más semejantes a Dios. Aparecen también con toda claridad los dos aspectos de la imagen, el natural y el sobrenatural, en una relación íntima, sin perder por eso su diferencia. San Agustín los denomina indistintamente imagen o semejanza, *imago, similitudo*[138], si bien parece observarse en él una mayor tendencia a considerar el aspecto trascendental o sobrenatural como una semejanza con Dios, *similitudo*, sobre todo por la caridad ; semejanza que va formando en nosotros día a día la imagen perfecta del hombre celeste, Cristo Jesús[139].

---

sanitas : tunc plena sanitas, quando plena caritas ; plenitudo enim legis caritas (Rom. 13, 10) : tunc autem plena caritas, quando videbimus eum sicuti est (1 Jo. 3, 2) (De perf. iust. hom., 3. 8 ; PL 44, 295).

138. Dans la pensée d'un certain nombre d'écrivains grecs, la *similitudo* serait un degré transcendant de l'imago. Rien de tel chez saint Augustin. Au contraire : Ubi imago, ibi et similitudo est (Quaest. in hept. 5, 4 ; PL 34, 749). Propterea est homo imago Dei, quia factus est ad similitudinem Dei (Operis imp. contra Jul., I, 63 ; PL 45, 1082). Quasi possit esse imago aliqua, in qua similitudo non sit (De Gen. liber imperf. 16, 62 ; PL 34, 245) (Cfr. J. DE BLIC : « Le péché originel selon saint Augustin », en « *Recherches de science religieuse* » 17 (1927), p. 418, nota 10). — Y M. SCHMAUS dice lo mismo de Agustín con respecto a San Ireneo (Adv. haer., IV, 6, 1) : « Die tiefergehende Unterscheidung, die schon Irenäus vornahm und nach der imago auf die natürliche, similitudo auf die übernatürliche Gottähnlichkeit des Mehschen zu beziehen ist, hat Augustinus nicht angenommen » *(Die psychologische Trinitätslehre...* p. 196). El mismo San Cirilo de Alejandría, aunque considera como sinónimos los términos imago y similitudo del Gen. 1, 26, se esfuerza por distinguir el significado de εἰκών (Cfr. W. BURGHARDT, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock, Maryland, 1957, pp. 1-11).

139. Neque enim mirandum est, si caelestis hominis imaginem, quae sacra perfusione (Agustín usa esta palabra por ironía contra Julián de Eclana para indicar el bautismo) suscipitur, sibi vindicat Deus ; imaginem vero terreni hominis terrena labe sordentem sinit esse sub diabolo : donec ad suscipiendam hominis imaginem renascatur in Christo (Contra Jul., VI, 9, 26 ; PL 44, 838). — Proinde in quantum similes, in tantum regeneratione spiritu filii Dei : in quantum autem dissimiles, in tantum filii carnis et saeculi (De peccat. mer. et remiss., II, 8, 10 ; PL 44, 157-158). — De spir. et litt., 22, 37 ; PL 44, 223. — Esta misma doctrina se encuentra ya en los primeros escritos de San Agustín, incluida la doctrina de la inhabitación y de las operaciones atribuidas por apropiación al Hijo y al Espíritu Santo. Por eso es extraña esa evolución constante que quieren encontrar algunos autores. Con mucho mayor fundamento el gran conocedor de San Agustín P. A. CASAMASSA, O.S.A. († 1955) admite la continuidad del pensamiento agustiniano, excepto cuando el mismo Santo nos advierte el cambio : « Erra dunque, a nostro avviso, chi ha creduto di poter suddividere l'attivitá agostiniana in periodi, contrapponendo anzi gli ultimi ai primi. Ammessa invece la continuitá e la coerenza del suo pensiero, il compito di chi voglia seguire il pensiero agostiniano nel suo sviluppo è piutosto quello di mostrare come l'interesse della mente di S. Agostino, polemista, vescovo, uomo d'azione, e non mai puro teorico, si polarizzi via via verso la questione che piú gravemente preoccupa le coscienze cattoliche del tempo » (A. CASAMASSA : « *Agostino, | Aurelio Santo |* », en Enciclop. Italiana, t. I, p. 924). Respecto de esta cuestión que nos ocupa, en el De moribus Ecclesiae Catholicae (a. 388-390 ?) tiene ya un resumen perfecto. El Hijo es Sapiencia, que nos ilumina y el Espíritu Santo es Virtud que nos da la caridad por la cual Dios permanece en nosotros, y recibimos la imagen y semejanza del Hijo : — « Huic haeremus per sanctificationem. Sanctificati enim plena et integra caritate flagramus, qua sola efficitur ut a Deo non avertamur, eique potius quam huic mundo conformemur : *Praedestinavit enim*, ut ait idem Apostolus, *conformes nos fieri imaginis Filii ejus* (Rom. 8, 29). Fit ergo per caritatem ut conformemur Deo, et ex eo conformati atque configurati, et circumcisi ab hoc mundo, non

* * *

Esta renovación gradual de la imagen bajo el influjo de los dones divinos exige del adulto una actividad intensa, una vida espiritual ferviente, una ascesis que debe traducirse en la práctica de las virtudes hasta en grado heróico. Baste recordar la semejanza que Dios exige de nosotros en la caridad, mandándonos amar a nuestros mismos enemigos, puesto que también nuestro Padre, que está en los cielos, hace salir el sol sobre los buenos y los malos y derrama la lluvia sobre los justos y los injustos (Mat. 5, 45)[140]. Exige además una vida interior profunda, porque la imagen que se renueva está en nuestro interior y en ella debemos contemplar al Dios presente : « Vuelve a tu corazón, dice San Agustín, y mira en él lo que piensas acerca de Dios, porque en él está la imagen de Dios. En el interior del hombre habita Cristo (Efes. 3, 16-17), y también en el interior eres tú renovado a imagen de Dios ; conoce por lo tanto en esa imagen a su autor »[141].

---

confundamur cum iis quae nobis debent esse subjecta. Fit autem hoc per Spiritum sanctum. *Spes enim,* inquit, *non confundit : quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (Rom. 5, 5) » (De mor. Eccl. Cath., I, 13, 22-23 ; PL 32, 1320-1321). — Fit enim Deo similis quantum datum est, dum illustrandum illi atque illuminandum se subjicit. Et si maxime ei propinquat subjectione ista qua similis fit, longe ab eo fiat necesse est audacia qua vult esse similior. Ipsa est qua legibus Dei obtemperare detrectat dum suae potestatis esse cupit ut Deus est. Quanto ergo magis longe discedit a Deo, non loco, sed affectione atque cupiditate ad inferiora quam est ipse, tanto magis stultitia miseriaque completur. Dilectione igitur redit ad Deum, qua se illi non componere, sed supponere affectat (Ib. I, 12, 20-21 ; PL 32, 1320). Es la misma doctrina que expone durante toda su vida y que, contra lo que dice H. Somers (o. c., p. 457 : « Après cette grande période, 405-418, on n'entends que de lointains et rares échos », ver aquí la nota 108) sigue repitiendo durante toda la polémica antipelagiana (Cfr. Yves de Montcheuil, S.J. : « La polémique de saint Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'Opus imperfectum », en « *Recherches de science religieuse* » 44 / 1956 /, 191-218 ; sobre todo pp. 214-128). Esto viene indiscutiblemente confirmado por G. A. McCool, que analiza sobre todo el *De beata vita y las Confessiones*, para probar cómo San Agustín recibió ya cristianizada por San Ambrosio la doctrina neoplatónica acerca de la imagen divina en el hombre (*The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man*, en *Theological Studies* 20 [1959] pp. 74-79), y termina admitiendo también esa evolución moderada que hemos defendido anteriormente (ib. pp. 80-81). Cfr. además P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, pp. 93-138.

140. Non enim locorum intervallis acceditur ad Deum, aut receditur a Deo : dissimilis factus, longe recessisti ; similis factus proxime accedis. Vide quomodo nos vult accedere Dominus, faciens primo similes ut accedamus. *Estote,* ait, *sicut Pater vester qui in caelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super justos et injustos* (Mt. 5, 45). Disce diligere inimicum, si vis cavere inimicum. In quantum autem in te caritas crescit, efficiens te et revocans te ad similitudinem Dei, pertendit usque ad inimicos ; ut sis ei similis qui facit solem suum oriri, non super bonos tantum, sed super bonos et malos ; et pluit non super justos tantum, sed super justos et injustos. Quantum accedis ad similitudinem, tantum proficis in caritate et tanto incipis sentire Deum » (In Ps. 99, 5 ; PL 37, 1273-1274). — In Ps. 94, 2 ; PL 37, 1218.

141. In Joan. tr. 18, 10 ; PL 35, 1542. — O homo, cor tuum sit potius arca Dei, ubi habitent divitiae Dei, ubi sit nummus Dei, mens tua habens imaginem Imperatoris tui » (In Ps. 63, 11 ; PL 36, 765). — In Ps. 99, 5 ; PL 37, 1274. — Ib. 6 ; PL 37, 1274.

Con mucha frecuencia compara el Santo Doctor nuestra imagen y semejanza divinas con la inhabitación de la Sma Trinidad en nuestros corazones, de tal modo que ésta para el hombre adulto parece consistir simplemente en acercarse espiritualmente al Dios ya presente, haciéndose semejante a él por la cooperación a su gracia y a sus dones, sobre todo al don de la caridad :

> « Si el hombre subiendo hasta el cielo encuentra allí a Dios, y bajando a los infiernos no puede huir de Dios, ¿ a dónde irá para huir del Dios airado, sino yendo al Dios aplacado ? Con todo, aunque nadie en absoluto puede huir del que está en todas partes, si ninguno estuviere lejos de Dios, no se hubiera dicho : *Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mi* (Is. 29, 13). Por consiguiente nadie está lejos de Dios por razón del lugar, sino de la desemajanza. ¿ Qué significa : por razón de la desemajanza ? Por la mala vida, por las malas costumbres. Si por las buenas costumbres nos acercamos a Dios, por las malas nos apartamos de él. Un mismo hombre, que está corporalmente en un lugar determinado, si ama a Dios se acerca a él, y si ama la iniquidad se aparta de él : no mueve sus piés, pero puede acercarse o alejarse, porque en este camino nuestros piés son nuestros afectos. Según sea el afecto y el amor de cada cual, así se acerca a Dios o se aleja de él... Por la desemejanza nos apartamos de Dios y por la semajanza nos acercamos a él. ¿ Por cuál semejanza ? Por aquella según la cual fuimos creados y que, corrompida en nosotros por el pecado, la volvemos a recibir cuando se nos concede el perdón ; es ésta la semejanza que se renueva en nosotros en el interior de nuestra alma, para que la imagen de Dios vuelva a ser esculpida en la moneda, es decir, en nuestra alma, y de este modo podamos volver a sus tesoros »[142].

El Obispo de Hipona propone también a sus fieles esta doctrina de la imagen y semejanza, al par que la de la inhabitación, cuando les exhorta a evitar los pecados carnales que profanan directamente la imagen y el templo de la Sma Trinidad. Los que creen no hacer mal a nadie con estos pecados, por no estar ligados con el vínculo del matrimonio, come-

---

142. In Ps. 94, 2 ; PL 37, 1217-1218. — En muchos sermones al pueblo repite el Santo esta misma doctrina. — Non enim locorum intervallis acceditur ad Deum, aut receditur a Deo : dissimilis factus, longe recessisti ; similis factus, proxime accedis. Vide quomodo nos vult accedere Dominus, faciens primo similes ut accedamus... Quantum accedis ad similitudinem, tantum proficis in caritate, et tanto incipis sentire Deum. Et quem sentis ? qui venit ad te, an ad quem tu redis ? Nam ille numquam discessit a te : recedit a te Deus, cum tu recedis a Deo (In Ps. 99, 5 ; PL 37, 1273-1274). — In Ps. 146, 14 ; PL 37, 1908. — In Ps. 75, 3 ; PL 36, 959. — In Ps. 70, serm. 2, 6 ; PL 36, 895-896. — In Ps. 34, serm. 2, 6 ; PL 36, 337. — Y en la epístola 187, que trata expresamente de la inhabitación, dice : « Hique ab eo longe esse dicuntur, qui peccando dissimilimi facti sunt ; et hi ei propinquare, qui ejus similitudinem pie vivendo recipiunt (Epist. 187, 5, 17 ; PL 32, 838). — Confess., XIII, 22, 32 ; PL 32, 858.

Esta doctrina aunque en el orden natural, se encuentra también en los neoplatónicos, sobre todo en Plotino. San Agustín repite sin embargo con insistencia la necesidad de la gracia para adquirir esta semejanza (R. Arnou, S.J. : « Platonisme des Pères », en DTC., XII, col. 2360). Cfr. G. A. McCool. cita en la nota 139.

ten una grande ofensa, no ya a un simple hombre, sino al mismo Dios : « ¿ Me preguntas que cómo es esto posible ? Profanándote a tí mismo. Si no, dime : si alguien apedreara esa imagen tuya que tienes en casa, aunque ella no ve, ni oye, ni entiende, ¿ no lo tomarías como una ofensa hecha a tí mismo ? Sin embargo, cuando con tus pasiones y voluptuosidades profanas en tí la imagen de Dios, que eres tú mismo, te fijas en que no has ido a la mujer de otro, ni has quitado el honor a la tuya, porque no la tienes, y no te fijas en aquél cuya imagen profanaste con tus fornicaciones ilícitas ? ... Lo dice a los cristianos, lo dice a los fieles : *¿ No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros ? Si alguno profanare el templo de Dios, hará Dios que él se pierda* (1 Cor. 3, 16-17). ¿ No veis cómo amenaza ? Si no quieres profanar tu casa, ¿ por qué profanas la casa de Dios ? Ciertamente haces a otro lo que tú no quieres sufrir. Luego no hay por donde evadirse : está también obligado el que no creía estarlo. Todos los pecados de los hombres pertenecen al desenfreno de la concupiscencia o a los crímenes que dañan a otro. Y como tú no puedes perjudicar a Dios con tus crímenes, le ofendes con tus pasiones y con tu corrupción, haciéndole una grande injuria en tí mismo. Puesto que haces injuria a su gracia y a su casa »[143].

De este modo la imagen y semejanza del Dios Trino y Uno en el alma del justo con ese doble aspecto, natural y sobrenatural, tanto en el orden estático como en el dinámico ; con ese carácter de reforma por la gracia y por las virtudes infusas, y al mismo tiempo para el adulto con esa actividad intensa que supone para su inteligencia la contemplación sapiencial y para su voluntad la caridad verdadera[144], nos ofrece un maravilloso conjunto de nuestro mundo interior que se renueva y se perfecciona día a día hasta llegar a la imagen perfecta por la visión y la unión fruitivas. La Sma Trinidad inhabitante lleva a cabo esa reforma

---

143. Sermo 9, 10 ; PL 38, 86-87. — De mendacio 18, 38 ; PL 40, 513. — Sermo 353, 3, 2 ; PL 39, 1561-1562. — En todos estos textos puede verse cómo nuestra imagen divina es considerada bajo el doble aspecto, natural y sobrenatural.

144. Sermo 9, 10, 15 ; PL 38, 86-87. — Muy bien podemos aplicar a San Agustín lo que dice el P. Th. Camelot acerca de la doctrina de la imagen en los Padres Griegos. Se refiere en las citas a las obras de H. Crouzel y H. C. Graef citados aquí en la nota 103. Con estos dos autores nota el P. Camelot « combien leur conception de la vie spirituelle (des Pères grecs) est étroitement liée à leur conception théologique et psychologique de l'homme, et combien la théologie de l'image peut fonder une théologie « spirituelle » ou « mystique » : elle cherche à retrouver les lois de la vie spirituelle non pas à partir d'une expérience, mais à partir de la structure même de l'âme, créée à l'image de Dieu, et par là animée d'un profond dynamisme spirituel, qui ne tend à rien moins qu'à la contemplation de Dieu et à l'union la plus étroite avec lui : « L'image est le lien entre la divinité et l'humanité, car, parce que l'homme a été fait conforme à l'Image, qui est elle-même le Logos, il est capable à la fois de saisir Dieu et de lui être uni » (H. C. Graef., o. c., p. 337). L'homme n'est vraiment homme qu'en se dépassant lui-même, et en retournant à celui dont il est l'image. C'est là le sens le plus profond d'une théologie de l'image » (Th. Camelot, O.P. : « La théologie de l'image », en « *Revue de sc. Philos. et Théol.* » 40 / 1956 /, p. 471).

de la imagen en el hombre adulto, cuando éste coopera a su gracia. La fe o verdadera sabiduría, cuyo ejemplar divino es el Verbo, Sabiduría del Padre, sana la ignorancia de nuestra inteligencia, ordenándola de nuevo hacia Dios ; pero de nada valdría sin la caridad que limpia el corazón de los afectos terrenos. Y esta sublime virtud, cuyo ejemplar divino es el Espíritu Santo, sana nuestra voluntad del mal de la concupiscencia, dándole el deleite espiritual para el fiel cumplimiento de la ley. Todo esto se realiza a modo de curación, *sanatio*, que sólo será completada en la vida futura al desaparecer totalmente los restos de la enfermedad, castigo del pecado de origen.

d) *La dedicación del templo vivo de la Sma Trinidad*

El justo, templo vivo de la Sma Trinidad, tiene para San Agustín dos grandes momentos en la historia de su existencia : uno, de cooperación a la gracia, de trabajo, de renuncia, de esperanza : es el momento de la edificación ; otro, de gozo, de unión amorosa, de visión fruitiva del Bien esperado y apetecido : es el momento de la dedicación al fin de los tiempos : « Si domus Dei nos ipsi, nos in hoc saeculo aedificamur, ut in fine saeculi dedicemur. Aedificium, imo aedificatio habet laborem, dedicatio exsultationem »[145]. « Mientras estamos en esta vida, dice el Santo Doctor, Dios edifica su tabernáculo en aquellos en quienes habita ; pero no lleva a cabo la edificación sino en la vida futura, cuando será vencida la muerte y se le dirá : ¿ Dónde está, oh muerte, tu victoria, dónde tu aguijón ? ¿ Y cuál el es aguijón de la muerte, sino el pecado ?[146].

Esta edificación viene realizada por la gracia y por las virtudes y dones que nos otorga el Divino Arquitecto. Jesús, como buen médico que dió la vida por nosotros, además de perdonar nuestros pecados, comienza ya en esta vida a curar nuestras llagas ; son las llagas producidas en la naturaleza por la herida del pecado de origen, sobre todo la ignorancia y la concupiscencia, que no desaparecerán totalmente hasta el final de la edificación. Entonces estará ya colmada la medida de nuestra justicia, porque Dios en esta vida « justifica más y más a los mortales en quienes habita, y que progresan sin cesar renovándose de día en día ; y los escucha cuando le suplican y los purifica cuando se confiesan, preparándose en ellos de este modo un templo inmaculado para siempre »[147].

---

145. Sermo 336, 1, 1 ; PL 38, 1471. — Sermo 337, 2, 2 ; PL 38, 1476-1477.

146. Ep. 187, 8, 27 ; PL 33, 842. — Ib. 9, 31 ; PL 33, 844. — Ib. 12, 37 ; PL 33, 845. — Ib. 13, 41 ; PL 33, 848. — S. 163, 2, 2 ; PL 38, 890. — Ib. 9, 9 ; PL 38, 895.

147. Es todo el argumento del sermón 163. Cuando el Apóstol ordena a sus fieles que luchen contra las concupiscencias de la carne (Gal. 5, 16-21), dice Agustín : « sed templum Dei adhuc aedificabat, nondum dedicabat » (S. 163, 2, 2 ; PL 38, 890). — La concupiscencia se vence con la ayuda de la gracia que el Médico Divino « medicus optimus » (ib. 8, 8 ; PL 38, 893), otorga

Aunque este edificio espiritual es primera y esencialmente individual, para San Agustín, fiel discípulo del Apóstol, no tiene sentido pleno sin la comunidad del templo místico de la Iglesia : « Non tantum templum Dei singuli, sed et omnes templum Dei simul »[148]. La edificación del templo individual por la gracia y por las virtudes, sobre todo por la reina de ellas, la caridad, es lo que constituye a su vez la edificación del gran templo místico de Dios, formado de piedras vivas unidas entre sí por el amor. La gran solemnidad de la dedicación de este templo será el día de la resurrección, cuando nuestro cuerpo corruptible y mortal se convertirá en incorruptible e inmortal.

San Agustín se dispone a predicar a sus fieles con gran unción y afecto, por la buena voluntad que han demostrado. Es el gran día de la dedicación de una basílica recientemente construida. ¿ Cómo podía dejar pasar una ocasión tan propicia para fomentar la unión de sus hijos entre sí y con el Arquitecto Divino de las almas ?

> « Esta es la casa de nuestras oraciones, les dice, pero la casa de Dios somos nosotros mismos. Siendo así, en este mundo somos edificados para recibir la dedicación al final de los siglos. La edificación lleva consigo trabajo ; la dedicación solamente gozo. Lo que sucedía al ser levantados estos muros, sucede ahora al reunirse los fieles de Cristo. Pues cuando los hombres se convierten en fieles cristianos, sucede algo así como cuando los árboles son cortados y trasportados desde los bosques, o cuando las piedras son arrojadas desde las montañas. En cambio cuando son catequizados, bautizados y formados, es como cuando los albañiles labran las piedras o cuando los artesanos desbastan y preparan las maderas. Pero los hombres no entran a formar parte de la casa de Dios, sino cuando se unen por la caridad. Si estas piedras y maderas no estuvieren unidas entre sí con un cierto orden, si no se entremezclaran pacíficamente y si, unidas entre sí, en cierto modo no se amaran, nadie osaría entrar aquí. Cuando ves en algún edificio que las piedras y las maderas están bien ajustadas, entras en él seguro sin temor a la ruina. Por eso Jesucristo, queriendo entrar y habitar en nosotros, decía como en plan de constructor : *Os doy un mandato nuevo, que os ameis mutuamente* (J. 13, 34). Dijo : *Os doy un mandato ;* porque erais viejos y no me serviais aún de casa, yaciendo en vuestra ruina. Luego para ser librados de la vetusted de vuestra ruina, amaos mutuamente.

a los fieles humildes que luchan : « Verba certantis, dum domus aedificatur : verba triumphantis, cum domus in ultimo dedicatur » (Ib. 9, 9 ; PL 38, 893). Toda esta vida sobrenatural es obra del Señor con la cooperación del hombre : « Venit Dominus : totum quod de Adam traxisti, totum quod tuis pravis moribus addidisti, totum dimisit, totum delevit ; orationem docuit, gratiam promisit ; certamen indixit, laboranti subvenit, victorem coronavit ». (S. 163, 10, 10 ; PL 38, 894).

148. Ep. 187, 8, 29 ; PL 33, 842-843. — Ep. 187, 13, 38 ; PL 33, 847. — In Ps. 130, 1 ; PL 37, 1704. — In Ps. 44, 31 ; PL 36, 512-513. — In Ps. 131, 13 ; PL 37, 1718. — De bapt. contra Donatistas VII, 51, 99 ; PL 43, 241. — In Ps. 95, 2 ; PL 37, 1228. — Ib. 9 ; PL 37, 1233. etc.

> Considere Vuestra Caridad que, según la profecía y la promesa, se está edificando aún esta casa en todo el orbe de la tierra. Por eso cuando edificaban la casa despues de la cautividad, decían aquello del Salmo : *Cantad al Señor un cántico nuevo ; canta al Señor, oh tierra entera* ! (Salmo 95, 1). A este cántico nuevo del Salmo, corresponde ahora el mandato nuevo del Senor ; pues ¿ qué otra cosa trae consigo un cántico nuevo, sino un amor nuevo ? El cantar es propio del que ama y la voz de este cantor es el fervor del amor santo »[149].

Con los materiales terrenos construimos este templo que nos acoge, y con las buenas costumbres construimos el templo espiritual de Dios, que somos nosotros mismos. « Para qué aquél reciba la dedicación nos reunimos ahora nosotros ; éste la recibirá al final de los siglos con la venida del Señor, cuando nuestro cuerpo corruptible y mortal será revestido de la incorrupción y de la inmortalidad (1 Cor. 15, 53) : porque este cuerpo de nuestra humillación será hecho conforme al cuerpo de su gloria »[150].

El Santo Obispo propone a sus amados hijos el programa de esta edificación, en el que sobresalen como siempre la caridad y la humildad : « Ahora habita Dios en nosotros por la fe, no por la visión cara a cara ; y nos hacemos habitación suya por las buenas obras, que no son eternas, pero nos conducen a la vida eterna. Entre ellas debe contarse la construcción de esta basílica, puesto que allí no será ya necesario construir estos edificios. Allí no se edifica nada que pueda ser destruido, porque ninguno de los que allí habitan puede ya morir. Haced ahora buenas obras temporales para que vuestra recompensa sea eterna. Construid ahora la casa de la fe y de la esperanza con el amor espiritual en todo género de buenas obras, porque despues no habrá lugar a ello, no habiendo ya necesitados. Por lo tanto echad los cimientos en vuestros corazones con los avisos apostólicos y proféticos ; poned sin repugnancia vuestra humildad como pavimento ; custodiad en vuestros corazones la doctrina que salva con la oración y la predicación como paredes firmes ; iluminad estas paredes con las lámparas de la palabra divina ; sed como columnas para sostener a los enfermos y como techos para proteger a los necesitados : para que el Señor Dios nuestro por estos bienes temporales os restituya los eternos y os posea por toda la eternidad ya perfectos y dedicados »[151].

---

149. Sermo 336, 1, 1 ; PL 38, 1471-1472. — Es el argumento principal de los sermones en la dedicación de alguna iglesia. Sermo 337 ; PL 38, 1475-1478. — Sermo 338 ; PL 38, 1478-1479. — De civ. Dei, XVII, 12 ; PL 41, 546. — Ib. XVIII, 48 ; PL 41, 611. — Ib. XX, 10, 2 ; PL 41, 685-686. — In Ps. 88, ser. 1, 5 ; PL 37, 1122-1123.

150. Sermo 337, 2, 2 ; PL 38, 1476.

151. Sermo 337, 5, 5 ; PL 38, 1478.

Conclusiones

Ponemos a continuación las conclusiones más importantes de nuestro estudio.

1. San Agustín, siguiendo en general un método diverso del que usan los Padres Griegos, propone con gran insistencia el principio filósofico dogmático fundamental para explicar la actividad de Dios en la criatura : La tres Divinas Personas son un solo y único principio de operaciones ad extra, tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

2. Al exponer el Santo *la presencia dinámica* de la Sma Trinidad en el justo, atribuye al Verbo nuestra sabiduría y nuestra iluminación por la fe, y al Espíritu Santo los dones y de un modo especial la virtud de la caridad. Teniendo en cuenta su *teoría de la participación*, que contiene en sí la noción de causalidad ejemplar y eficiente a la vez, se ha de entender que las dos Divinas Personas son analógicamente causa ejemplar y, sólo por apropiación, causa eficiente de nuestra sabiduría y de nuestra caridad respectivamente. De este modo armoniza el dinamismo de la Sma Trinidad inhabitante en el justo con el principio fundamental antes expuesto. La inhabitación, que se diferencia en absoluto del concepto de misión invisible, se realiza por ese dinamismo realmente propio de toda la Trinidad.

3. Esta presencia dinámica presupone también la *pre.encia estática* o por esencia de la Sma Trinidad en el justo, que en cuanto presencia le es común con todas las demás cosas. El modo propio que la caracteriza en el justo le viene del dinamismo divino, que produce en él la gracia y las virtudes infusas. Pero todo este dinamismo se ha de explicar en su elemento real por la mutación de la criatura, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia.

4. Esta presencia nos lleva a la unión por el conocimiento y el amor con la Sma Trinidad inhabitante. En los párvulos de edad o de inteligencia esta unión se realiza sin más en el bautismo, cediéndoles la *Mater Ecclesia* su mente y su corazón para creer en Dios y para amarle. En cambio exige la cooperación del adulto : « Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te » (S. 169, 11, 13).
a) Los adultos, al ser hechos templos de Dios, entran en *dulce comunicación* con el Divino Huésped por el conocimiento y el amor. Según queda indicado, parece ser que la inhabitación consiste para San Agustín en la omnipresencia con un nuevo *modo*, caracterizado por el dinamismo divino cuyo elemento real en este caso es la vida sobrenatural producida en el justo. Los grados de la inhabitación son por lo tanto los grados de gracia y de virtud que Dios otorga a los justos, no sin su cooperación. De ahí que para San Agustín los grados de la inhabitación son los mismos que los de nuestra perfección y unión con Dios por la caridad.
b) La inhabitación de la Sma Trinidad supone en el adulto una *ascesis* contínua, especialmente para dominar la soberbia y acomodar en todo su voluntad a la divina. Para nuestro Santo el fundamento de esta ascesis es la caridad, cuyo refugio es la virtud

de la humildad. Sobre el humilde derrama con largueza sus dones el Espíritu Santo y en él reposa como en su morada predilecta. Esta doctrina le sirve para exhortar a sus hijos a la caridad fraterna, porque todos los templos de Dios constituyen a su vez el gran templo que es la Iglesia ; les amonesta también a que huyan de los pecados carnales para no profanar su cuerpo, que es templo del Espíritu Santo.

c) El concepto de *imagen de Dios* en el hombre le sirve como de compendio de toda la vida espiritual. No parece objetiva esa evolución sustancial que admiten algunos en la doctrina agustiniana de la imagen o semejanza (imago, similitudo : términos sinónimos para San Agustín, a diferencia de los Padres Griegos), sobre todo en lo que se refiere a la *pérdida de la imagen* por el pecado de Adán. De hecho las dos veces que toca este tema en las *Retractationes*, se explica, pero no se retracta (non ita accipiendum est, I, 26 y II, 24, 2). Se ha de atender más bien al aspecto bajo el cual considera la imagen : aspecto *natural* « naturaliter divinitus instituta » (De Trin., XV, 20, 39) ; y aspecto trascendental o sobrenatural de justicia y santidad, de semejanza con el hombre celeste, Cristo Jesús.

Por el pecado de origen esta imagen quedó deteriorada « in deterius commutata », no sólo por la pérdida de la justicia sobrenatural, sino también por las heridas que afectan directamente a las potencias naturales del alma : la ignorancia que oscurece el entendimiento, y los apetitos de la concupiscencia que debilitan la voluntad para obrar el bien. *La reforma* tiene un aspecto *habitual*, constituido por la gracia y las virtudes infusas, debiendo añadir para los adultos los dones del Espíritu Santo ; este aspecto corresponde al elemento habitual de la imagen trinitaria de nuestra alma : la mente con las tres facultades, memoria, entendimiento y voluntad ; esto lleva consigo el aspecto *actual* de la reforma, constituido por los actos de las virtudes teologales, que ordenan los actos de las tres potencias hacia Dios, Verdad y Bien Sumos. Además se puede hablar según el Santo de una reforma sobrenatural de la misma imagen natural, en cuanto que la fe vivificada por la caridad comienza a *sanar* la herida causada por el pecado de origen en la inteligencia y en la voluntad con los males de la ignoracia y de la concupiscencia desordenada. Los ejemplares divinos de estas virtudes son el Verbo y el Espíritu Santo, de los cuales nuestra inteligencia y nuestra voluntad son una imagen pálida. De este modo aparece más claramente la continuidad y riqueza de la doctrina agustiniana acerca de la imagen divina en el hombre que nos indica la verdadera *deificación* del alma por la gracia.

La imagen o semejanza divina en su aspecto sobrenatural constituye nuestro acercamiento al Dios omnipresente, es decir, la presencia de inhabitación ; del mismo modo que la desemejanza lleva consigo el alejamiento del Dios siempre presente. Por eso son idénticos los grados de perfección de la imagen y de la inhabitación.

d) Ahora en esta vida somos templos de Dios, pero en continuo progreso. Es tiempo de trabajo, de edificación constante por la gracia y por las virtudes. San Agustín tiene siempre ante sus ojos el carácter social de esta edificación dentro del gran templo de Dios,

que es la Iglesia, cuyas piedras vivas son los justos unidos entre sí por la caridad. El día de la resurrección, cuando los cuerpos serán revestidos de inmortalidad e incorrupción, tendrá lugar la dedicación solemne. Será dedicado cada uno de los templos vivos de la Sma Trinidad, y al mismo tiempo el Eterno Sacerdote dará la dedicación a su gran templo que es la Iglesia, su Esposa inmaculada para siempre.

De este modo aparece claramente en toda la doctrina espiritual agustiniana el primado de la caridad, que vivifica la fe y todas las demás virtudes ; se ve asimismo la íntima relación que mantiene siempre San Agustín entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, sin confundirlos nunca, y se nos manifiesta en nuestra vida de perfección la causalidad ejemplar y eficiente a la vez de la Sma Trinidad en su unidad sublime, expuesta con todo el rigor dogmático y al mismo tiempo con una gran suavidad y unción. Ponemos para terminar un texto del libro *De vera religione*, verdadero compendio de la doctrina agustiniana anteriormente expuesta :

« Quare ipsum Donum Dei cum Patre et Filio aeque incommutabile colere et tenere nos convenit : unius substantiae Trinitatem, unum Deum a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus : a quo discessimus, cui dissimiles facti sumus, a quo perire non permissi sumus : principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur : unum Deum quo auctore conditi sumus, et similitudinem eius per quam ad unitatem formamur, et pacem qua unitati adhaeremus : Deum qui dixit, *Fiat* (Gen. 1) ; et Verbum per quod factum est omne quod substantialiter factum est ; et Donum benignitatis eius, quo placuit et conciliatum est auctori suo, ut non interiret quidquid ab eo per Verbum factum est : unum Deum quo creatore vivimus, per quem reformati sapienter vivimus, quem diligentes et quo fruentes beate vivimus : unum Deum ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria in saecula saeculorum. Amen (Rom. 11, 36) » (De v. rel. 55, 113 ; PL 34, 172).

P. Argimiro Turrado O.S.A.
Collegio Internazionale Agostiniano, Roma.

Des traces de rites agraires dans un passage de Varron ?

(Notule sur saint Augustin, Cité de Dieu, 7, 24)

La liturgie de la Grande Mère, avec ses cérémonies étranges, ses instruments de musique insolites, a beaucoup intrigué les Romains. Leurs théologiens se sont ingéniés, à l'école des Grecs, à découvrir aux attributs de la déesse et de ses serviteurs des sens cachés et profonds. Suivant sans doute sur ce point une tradition stoïcienne, Servius donne de cette liturgie une exégèse essentiellement « physique » et cosmique, assortie de quelques traits moralisants[1]. Ainsi, les cymbales agitées par les Galles sont pour lui « semblables aux deux hémisphères célestes qui enserrent la terre[2] ». Varron, en revanche, dans le passage qu'Augustin nous a conservé au septième livre de la *Cité de Dieu*, allégorise plus simplement, et donne un sens agricole à ces objets cultuels. Pour lui, les cérémonies des Galles qui s'agitent devant la statue ont pour objet de mimer les actes du cultivateur et de lui donner ainsi une sorte d'enseignement : « S'ils s'agitent..., c'est qu'il est enjoint aux cultivateurs de ne pas s'asseoir, car ils ont toujours à faire »[3].

L'exégèse des coups de cymbales que font retentir les Galles suit immédiatement ce précepte. La phrase a toujours embarrassé éditeurs et traducteurs de la *Cité de Dieu*. On en lit la version suivante dans le *Corpus christianorum*, qui reproduit l'édition Dombart Kalb du *Corpus de Vienne :* « Cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manuum et † eius rei crepitum in colendo agro qui fit significant »[4]. Des sondages dans quelques-uns des *Parisienses* qui nous ont transmis la *Cité de Dieu*,

1. SERV. *Aen.* 3, 113, t. I, p. 363, 17 Thilo : la déesse sur son char = « Terra quae pendet in aere » ; les roues du char : « mundus rotatur et uolubilis est » ; la couronne de tours : « superpositas esse terrae ciuitates » ; *ib.* 10, 252, t. II, p. 419, 12 : la clé portée par la déesse : « terra aperitur uerno, hiemali clauditur tempore ». Traits moralisants : *ib.* 3, 113 : « leones ei subiunguntur » = « maternam pietatem totum posse superare » ; les corybantes et leurs glaives dégaînés : « omnes pro terra sua debere pugnare ».

2. SERV. *georg.* 4, 64, t. III, p. 325, 14 Thilo : « matris cymbala... similia sunt hemicyclis caeli, quibus cingitur terra... »

3. AVG. *ciu.* 7, 24, *CC.* t. XLVII, p. 206, 18 : « Quod se apud eam iactant, praecipitur, inquit, qui terram colunt ne sedeant ».

4. *Ib.* ligne 20.

— dont le vénérable *Corbeiensis* du VI[e] siècle —, me renouvellent l'assurance que l'embarrassant « eius rei » au centre de la phrase est bien appuyé par la plus ancienne tradition manuscrite[5]. Une correction très séduisante de ce passage a été proposée en 1913 par Kukula : celle d' « eius rei » en « aeris »[6]. Elle est paléographiquement très vraisemblable, si l'on met en parallèle, en minuscule ancienne, les graphies des groupes *etaeris* et *eiusrei* ; dans ces conditions, *et* de notre groupe *et eius rei* représenterait déjà une tentative de correction de la leçon corrompue *eius rei*.

Avons-nous une tradition indirecte de ce passage susceptible de nous aider ? Cette même phrase a été résumée par Isidore de Séville, dans le chapitre des *Origines* qu'il a consacré aux dieux païens : « Cymbalorum autem aereorum sonitus ferramentorum crepitus in colendo agro »[7]. La brièveté de cette note d'Isidore n'apporte aucun élément de solution au problème précisément posé par « eius rei ». On relèvera néanmoins deux détails. D'abord le déterminatif « aereorum », ajouté au texte augustinien, pourrait reprendre en fait le génitif *aeris* conjecturé ci-dessus au lieu d'*eius rei* (passage éliminé dans la phrase d'Isidore.) D'autre part, le texte isidorien donne *crepitus*, comme les mss. de la *Cité de Dieu* le font pour le texte augustinien correspondant. Il y aurait donc lieu de préférer dans le texte d'Augustin la forme *crepitus*, quitte à corriger, après cet antécédent à l'accusatif pluriel, le verbe *fit* de la relative en *fiunt*. Ainsi, sans apporter de solution décisive à la critique textuelle de la phrase, la citation abrégée d'Isidore n'infirme point la conjecture de Kukula.

L'intelligence de cette phrase ne s'en trouve point éclairée pour autant. Ébauchons une première traduction littérale du texte corrigé : « Les sons des cymbales symbolisent le bruit des objets en fer que l'on agite, des mains, et du bronze, bruit que l'on produit en cultivant un champ ». Le contexte postérieur inviterait d'abord à l'interprétation la plus prosaïque : la simple évocation auditive des travaux agricoles par le fracas métallique des cymbales. En effet, les deux phrases suivantes rappellent que les socs des charrues archaïques étaient en bronze comme le sont les cymbales de la Grande Mère, et que le lion apprivoisé de la déesse montre « qu'il n'y a aucune sorte de terrain, si perdu et si sauvage soit-il, qui ne se prête à être travaillé et cultivé »[8]. Sous son apparente simplicité, cette

---

5. *Parisienses* 2050 et 2051 (X[e] siècle) ; *Parisiensis* 12214 (Corbeiensis, VI[e] siècle). La phrase a embarrassé aussi les lecteurs médiévaux du *Parisiensis* 2050 : un main de la fin du XV[e] siècle a rajouté, au-dessus de l'intermot entre *ferramentorum* et *iactandorum*, le mot *ictus*.

6. R. C. KUKULA, *Kritisch-exegetische Nachlese zum jüngeren Plinius und zur Civitas Augustins*, dans *WSt*, t. XXV, 1903, p. 314.

7. ISID. *orig.* 8, 11, 66, Lindsay ; Arévalo donne le même texte, mais lit en fin de phrase « in colendis agris » (*ML*, t. LXXXII, c. 321b), et signale dans ses notes critiques la seule variante « in colendo agros » (*ib.* c. 801c).

8. Je laisse de côté les traductions plus vagues traditionnellement adoptées pour cette phrase : cf. p. ex. dans J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, s.d. (1958), p. 341.

interprétation obscurcit les allusions précises de la phrase sur le symbolisme des cymbales. Pourquoi cette « *iactatio* » des « instruments aratoires », en admettant qu'il faille réduire le mot de « *ferramenta* » à ce seul sens[9] ? A quel geste technique pourrait se rapporter le « *manuum crepitus* » ? Enfin, si l'on admet la correction *aeris*, pourquoi cette énumération des métaux, pourquoi aussi la mention du bronze, que la phrase suivante désigne justement comme un métal archaïque, d'usage périmé dans la fabrication des instruments aratoires ?

Le *manuum crepitus* évoque d'abord un battement de mains bien concret, et il paraît difficile de l'interpréter au sens métonymique de « travail » en s'appuyant sur la valeur de *manus* dans VERG. *Aen.* II, 329, comme le voulait Kukula. Sans quitter encore le travail agricole proprement dit, l'expression fait d'abord penser à cette sorte de musique fonctionnelle dont les peuples primitifs accompagnent et rythment les travaux des champs, semailles ou moissons[10]. Le jeu des cymbales est un jeu rythmé, et le *crepitus* ne s'applique pas seulement à un bruit arythmique : il peut désigner aussi le jeu d'un instrument de musique, en particulier à percussion[11]. La précision donnée sur les *ferramenta* et l'*aes* n'en est pas pour autant expliquée.

Il convient ici de se rappeler que le texte en litige a pour objet l'exégèse d'une cérémonie religieuse, et que son auteur n'est pas seulement un agronome, mais aussi un théologien. On pourrait dès lors se demander si l'exégèse technique des cymbales de la déesse n'aurait pas interféré dans l'esprit de Varron avec le souvenir de rits agraires bruyants « *in colendo agro qui fiunt* ». Or nous connaissons à Rome un collège de prêtres dont le *tripudium* bruyant ressemble un peu, par le vacarme métallique dont il s'accompagne, aux liturgies des Galles. Ce sont les *Salii* de Mars. Le glaive au côté, coiffés d'un casque à pointe de bronze, ils frappent, en dansant, sur les *ancilia* sacrés. Il se peut que leurs fonctions, comme celles du dieu qu'ils servent, n'aient qu'un rapport second avec l'agriculture, dans la mesure où Mars fut originellement un dieu de la seule fonction guerrière. Mais ce dieu défend aussi les moissons du peuple romain, et les *tripudia* des Saliens au mois de mars ouvrent en même temps la saison de la guerre et le cycle des travaux printaniers, de même que leurs céré-

---

9. C'est le sens que l'on donne habituellement à ce mot : cf. p. ex. Ch. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, *BEFR*, fasc. 107, Paris, 1912, p. 105 : « Elle aime le son des cymbales parce qu'il lui rappelle celui des instruments aratoires ». — On observera que dans le contexte antérieur le mot *iactare* vient d'être employé pour désigner la gesticulation rituelle de Galles (*se iactant* = ils s'agitent) devant leur déesse.

10. J. G. FRAZER, *Le bouc émissaire*, trad. fr., Paris, 1928, p. 210-211, rapporte par exemple ainsi la cérémonie des semailles chez les indigènes de Guinée : devant les travailleurs, une femme exécute un chant rythmé, et « bat des mains comme pour une danse ».

11. *ThLL*, *s.u.* « *crepitus* », t. IV, c. 1171, 54 sq. : le mot s'emploie pour les *tibiae*, la *tuba*, et pour les instruments cultuels comme les cymbales et les tambourins ; de même, *crepare* peut servir à désigner le bruit du sistre.

monies d'octobre coïncident avec le moment des semailles d'automne[12]. Il paraît donc légitime de supposer que les danses des Saliens, comme celles des autres prêtres-danseurs de l'Italie primitive, avaient à la fois une valeur de magie sympathique (« activer la croissance du blé par magie homéopathique ou imitative ») et de magie prophylactique (tourner la puissance de Mars contre « les démons de la rouille et de la stérilité »)[13]. Mais il reste que ces cérémonies, telles que nous les connaissons à l'époque historique, se présentent comme des liturgies publiques, célébrées solennellement à des dates particulières, et non comme des rits usuels, immédiatement liés à des travaux agricoles précis (« *in colendo agro qui fiunt* » !)

Un détour par les rits universels de la magie agraire, tels qu'ils se sont transmis des agriculteurs néolithiques au folklore de nos campagnes, permettra peut-être de combler cet hiatus entre la liturgie des Saliens et notre texte. On observe en effet dans cette tradition la valeur magique de tout ce que notre texte désigne sous le nom global de *crepitus* : ce que les folkloristes appellent un « vacarme prophylactique », destiné à écarter des champs toute influence néfaste des agents surnaturels (esprits, démons, sorciers), ou naturels (grêle, foudre, sécheresse)[14]. Ce vacarme peut être produit de toutes sortes de manières, mais on note partout la préférence pour les bruits métalliques : son du bronze des cloches et des clochettes, ronflement de ferraille du « chaudron sonore » que l'on faisait « chanter » dans nos campagnes de l'Ouest pendant la nuit de la Saint-Jean[15]. Cette préférence pour les métaux ne tient pas seulement à leurs qualités sonores, mais aussi à leur efficacité particulière à des fins apotropaïques, en particulier dans l'Antiquité[16]. Plutarque explique dans la *Vie* de Paul-Émile comment, pendant les éclipses, « tout le monde agite du bronze et du fer pour expulser les démons », et ce vacarme particulier est déjà désigné sous le nom de *crepitus* aussi bien par Tite-Live que par Pline et Tacite[17].

Chez un peuple animiste, la culture d'un champ suppose qu'on l'ait d'abord rendu apte à la fécondité en le débarrassant de tous les esprits

12. Sur la subordination des fonctions agricoles de Mars à sa fonction guerrière, cf. p. ex. G. DUMEZIL, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, 1954, p. 78 ; cette hiérarchie des fonctions de Mars ne doit pas faire mésestimer pour autant l'importance de ses attributions agraires : cf. sur ce point A. GRENIER, *Les religions étrusque et romaine*, coll. *Mana*, t. III, Paris, 1948, p. 102 et 125.

13. J. G. FRAZER, *Le bouc émissaire*, p. 208 sq.

14. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, t. I, 4 (2), Paris, 1949, p. 2017 (à propos du « chaudron sonore ») ; cf. aussi J. G. FRAZER, *op. cit.*, *passim*.

15. A. VAN GENNEP, *ib.* p. 1646 et 2003 sq . ; et t. I, 6 (4), Paris, 1953, p. 2768 ; cf. aussi, pour les pays germaniques, l'article *Musik* de E. HOFFMANN-KRAYER, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. VI, 1934-1935, pp. 649-650.

16. Cf. RIESS, art. *Aberglaube*, dans *PW.* t. I, 1893, c. 50 (pour le fer) et 51 (pour le bronze) ; E. SAMTER, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Leipzig Berlin, 1911, p. 51, 1 et 58-59 ; J. G. FRAZER, *Tabou et les périls de l'âme*, trad. fr., Paris, 1927, p. 195 sq. ; HOPFNER, art. *Mageia*, dans *PW.* t. XIV, 1928, c. 326 sq. ; enfin E. ROHDE, *Psyche*, 9e et 10e éd., Tübingen, 1945, t. I, p. 270, n. 1, et t. II, p. 77, n. 2.

17. PLVT. *Aem. Paul.* 17 ; PLIN. *nat.* 2, 54 ; LIV. 26, 5, 9 ; TAC. *ann.* 1, 28, 1.

malins qui risquent d'anéantir le travail du cultivateur[18]. C'est dans cette perspective qu'il convient sans doute de s'expliquer la phrase de Varron. Elle pourrait nous conserver le souvenir de rits agraires très anciens et déjà devenus folkloriques en son temps : déjà restitués, en quelque sorte, à ce qu'un philosophe moderne appelle l'« infrahistorique », dans la mesure même où ils étaient d'autre part officiellement consacrés, fixés, — et leur signification originelle un peu oubliée, — dans les liturgies de prêtres-danseurs comme les Saliens. Les vertus magiques de l'« airain sonore » évoquent trop de textes antiques pour qu'il soit besoin d'y insister. Les « *ferramenta* » restent plus difficiles à traduire, car ils peuvent désigner toute espèce d'ustensiles en fer : des instruments aratoires sans doute, mais aussi des récipients en fer (propres aux « vacarmes prophylactiques »), voire encore ces armes en fer aussi efficaces contre les esprits que contre les hommes[19]. Faut-il supposer qu'au milieu de ces souvenirs de rits magiques, les *manuum crepitus* rappelleraient en revanche les travaux rythmés par les chants et le battement des mains, dont certaines danses et chansons populaires conservent encore le souvenir dans le folklore de l'Occident ? Ce serait un faux dilemme, car la musique fonctionnelle qui rythme les gestes des cultivateurs primitifs est en fait étroitement associée à des rits de magie prophylactique[20].

Ainsi, les allusions de Varron pourraient se rapporter non seulement au maniement des instruments aratoires, mais aussi, à l'arrière-plan en quelque sorte, à un ensemble de gestes rituels[21]. Nous proposons donc de lire et de traduire : « Cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manuum et aeris crepitus in colendo agro qui fiunt significant » ; « les coups de cymbales symbolisent les battements des ustensiles en fer que l'on agite, ainsi que des mains et du bronze, que l'on fait en cultivant un champ »[22].

Jacques FONTAINE.
Sorbonne ; Paris.

---

18. Ceux qu'une peuplade appelle « les mauvais esprits destructeurs des semences « : J. G. FRAZER, *Le bouc émissaire*, p. 125.

19 .Sur cette vertu particulière des armes en fer, FRAZER, *Tabou*... p. 232 et 251 ; GOLDZIHER, *Eisen als Schutz gegen Dämonen*, dans *Archiv f. Religionswissenschaft*, t. X, 1907, p. 41-46.

20. Dans le rituel guinéen de Timbo auquel nous avons fait allusion plus haut, les battements de mains qui rythment le travail des houeurs s'accompagnent de la gesticulation de quelques danseurs, et Frazer ajoute : « tout cela est indispensable pour conjurer les esprits et faire germer les semences ».

21. Et cela est cohérent avec la valeur apotropaïque que les liturgies orientales, en particulier celle de la Grande Mère, accordent au jeu des cymbales : cf. GRAILLOT, *op. cit.*, p. 257.

22. La traduction de Combès, dans l'éd. de la *Cité de Dieu* que vient de publier la *Bibliothèque augustinienne* (t. II = vol. 34 *BA*, Paris Bruges, 1959, p. 189), a été partiellement modifiée dans le sens du texte et de l'interprétation proposés ici ; malheureusement, le texte latin ne l'a pas été en même temps : d'où une divergence regrettable entre l'ancien texte de Dombart Kalb, conservé par Combès, et la nouvelle traduction.

BULLETIN AUGUSTINIEN
pour 1956
et compléments d'années antérieures
(2e partie-fin)

I. — TEXTES

112. *Aurelius Augustinus, Bekenntnisse,* übertragen von Carle Johann Perl, 4te Auflage, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1955, 17 × 11, 412 p.

Cette 5e édition est identique à la 1re : voir *Bulletin august. pour* 1953, *n°* 8. Le succès de l'ouvrage est d'autant plus remarquable que le texte en est dépouillé de tout ce qui pourrait en faciliter la lecture : notes, titres, sous-titres. Une brève préface, il est vrai, en fait la présentation. L'A. y insiste sur la composition des *Confessions* ; il en défend l'unité sur la base d'une structure d'ensemble théologique et mystique trinitaire, hommage symbolique de confession-louange aux trois divines Personnes. Le passé d'Aug. (I-IX) rend hommage au Père, source première de toute grâce. Son état présent (X) est orienté à la glorification du Christ, Médiateur de vérité et de salut. Le Saint-Esprit remplit les trois derniers livres (XI-XIII) qui s'achèvent dans la perspective du repos sabbatique. Parallèlement, au plan littéraire, ces trois parties évoquent les trois pièces d'une sonate musicale. Chacune d'entre elles, dont on pourrait faire un livre homogène, grâce à son lyrisme propre, son mouvement, sa tonalité, apporte à l'effet d'ensemble une contribution originale et progressive. Vue tout-à-fait valable, et qui peut éclairer maints problèmes de détail que pose la composition.

A. D.

113. *S. Agostino, La Cittá di Dio,* passi scelti, introduzione, traduzione e commento di Vito Giovanniello, Collana Scolastica di Testi Filosofici, G. C. Sansoni, Firenze, 1951, 21 × 14, 139 p.

Cette édition ne comporte pas le texte latin. Dans son choix d'extraits, l'A. s'est appliqué à respecter la structure générale de l'œuvre. Voici les livres adoptés en entier ou en partie : 1 et 2, 4 et 5, 11 et 12, 15, 18 et 19. Y figurent tous les grands textes de teneur proprement philosophique et théologique, capables de donner une idée de la spéculation augustinienne. Les passages omis sont présentés en résumé. L'introduction insiste sur la doctrine du *De civit.* La traduction a pris comme texte de base la révision de Dombart. L'A. s'est proposé de fournir une lecture aisée ; il n'a donc pas reculé devant quelques simplifications dans les passages difficiles. Il s'est aidé de l'édition française de M. E. Saisset, en quoi il n'a pas eu mauvais goût.

A. D.

114. Sancti Aurelii Augustini opera. Sect. VI. Pars III. *De libero arbitrio libri tres*, recensuit Guilelmus M. Green, C.S.E.L. vol. LXXIV, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1956, XXII, 164.

G. M. Green avait eu soin d'annoncer dès 1954 son édition du *De libero arbitrio* par deux articles qui tout en nous introduisant dans l'histoire du texte nous laissaient aussi prévoir la qualité de l'œuvre promise. Que l'on veuille bien se reporter à ces deux articles : *Mediaeval Recensions of Augustine*, dans *Speculum*, XXIX, 1954, 531-534, et *Textual Notes Augustine's De libero arbitrio*, dans *Revue de philologie de littérature et d'histoires anciennes*, XXXVIII, 1954, 21-29, articles dont on trouvera la recension dans le *Bulletin augustinien pour* 1954, sous les nos 622 et 621 (*Rev. des Et. Aug.*, III, 1957, 412-413). Sur les 150 mss du *De libero arbitrio* dont l'Auteur a eu connaissance, 37 ont été collationnés. Mis à part les deux plus anciens (ixe siècle) le Monacensis Clm 14527 et le Basileensis B, VIII, 9 qui représentent de quelque manière les deux premières traditions issues de l'archétype, les autres mss peuvent se ranger en 4 familles : α la plus ancienne avec 4 mss dont 2 du ixe siècle et 2 du xie siècle ; β famille de l'Europe septentrionale avec 3 mss, deux du xe siècle et un du xiie siècle ; γ les trois mss répandus en Normandie dont un du xie siècle et deux du xiie siècle ; δ ou la famille des mss issus de Clairvaux au xiie siècle. Dans son article *Mediaeval Recensions of Augustine*, déjà signalé G. M. Green propose trois de ces mss comme recensions ou éditions, c'est-à-dire des textes ayant fait l'objet de corrections méticuleuses et devenant comme le texte standard d'un groupe de mss., ce sont le Parisinus latinus B.N. 1921, du xiie siècle, du groupe β, le Vaticanus Reginensis latinus 107 (et non 117, comme on lit à la page 532 de l'article), du xie siècle, du groupe des mss normands et le Trecensis 40, xiie siècle, représentant de la recension de Clairvaux.

Huit des manuscrits utilisés par les Mauristes se trouvent désormais identifiés : Parisinus latinus B.N. 2700 = Thuneus ; Andegavensis 159 = Sergiensis ; Parisinus B.N. 13361 = Germanensis ; Bononiensis 47 = Vedastinus ; Rotomagensis 476 = Gemmeticensis ; Rotomagensis 473 = Audoenensis ; Bostoniensis, Museum of Fine Arts 09.331 = Regio-Montensis.

L'examen minutieux des manuscrits auquel s'est livré G. M. Green a révélé deux faits qui méritent d'être soulignés : le premier est que tous les manuscrits antérieurs au xiie siècle, soit neuf mss, présentent les trois livres du *De libero arbitrio* sous une forme correspondant au titre que lui donne Possidius dans son *Indiculum* (cf. edit. dans *Miscellanea agostin.*, II, p. 165) : ' Unde malum et de libero arbitrio libri tres ', le premier livre est présenté comme un livre à part sous le titre : AURELII AUGUSTINI UNDE MALUM, suivi de deux autres livres portant les titres : DE LIBERO ARBITRIO LIBER PRIMUS... SECUNDUS. On trouve même dans l'un des codex, le Basileensis B. VIII. 9 altera pars, fol, 34r-68v, le ' Unde malum ' seul, comme s'il avait existé détaché des deux autres libres. Contre cette tradition qui a pour source indubitablement l'*Indiculum*, G. M. Green a opté pour celle qui est devenue classique et qui repose sur les témoignages d'Augustin lui-même : *Epistula* 162, 2 ; *Retract.* 1, 8, 1 ; et surtout Epistula 31, 6 : « Tres libros, atque utinam tam grandis quaestionis ita explicatores ut grandes... misi sanctitati et charitati tuae, nam quaestio eorum de Libero arbitrio est. »

Le second fait qui me paraît vraiment inexplicable celui-là, c'est l'hésitation de tous les manuscrits à propos de l'identification des deux interlocuteurs du dialogue. Les plus anciens mss. Monacensis Clm. 14527, Basileensis B, VIII, 9 et Vaticanus Reg. Lat. 107 ne donnent aucun sigle à proprement parler, mais emploient deux petites flèches dirigées alternativement vers le haut et vers le bas ; le ms Parisinus latinus B.N. 13361 utilise lui aussi les deux flèches mais dirigées horizontalement tantôt à droite tantôt à gauche. Une seconde tradition dont le plus ancien ms est le

cod. Parisinus latinus B.N. 2700, du IXe siècle, auquel il faut joindre le cod. Andegavensis 159 utilise les sigles I (inquisitor)et R (responsor) ; cependant la toute première page du Parisinus 2700 a les abbréviations Ad (éodatus) et Aug (ustinus), ce que reproduiront plusieurs autres mss. : Oxoniensis Trin. Coll. 4, IXe siècle ; Sti Osmerii 255, XIIe siècle ; Bononiensis 47, XIIe siècle ; Duacensis 265, XIIe siècle ; Brugensis 116, XIIe siècle. Une quatrième forme fait intervenir le Magister et le Discipulus, cf. le Londoniensis Brit. Mss. 113 ((Xe s.) et Oxionensis Trin. Coll. 4, (IXe s.), à laquelle s'apparente le dialogue entre A (ugustinus) et D (iscipulus) dans le Parisinus 1921 (XIIe s.) ; Parisinus B.N. 2033 (XIIIe s.) ; Cantabrigensis Trin. Coll. B. 2. 22 (XIIe s.). Un seul ms. Rotomagensis 473, XIIe siècle apparente le *De lib. arbitrio* aux *Soliloquia* où les interlocuteurs sont la R (atio) qui joue le rôle de Maître, et A (ugustinus) qui remplit le rôle de disciple. Au XIIe siècle dans le milieu de Clairvaux on voit apparaître une tradition aussi inattendue que nouvelle qui fait dialoguer Augustin avec Orose, soit les sigles AG et OR, voir cod. Trecensis 40, ou encore les sigles A. et ω., voir cod. Parisinus B.N. 16725. G. M. Green a enfin relevé une huitième manière qui annonce les interlocuteurs avec des sigles énigmatiques ω (le maître) et C (le disciple). On affirme communément que le *De libero arbitrio* est le fruit d'un entretien entre Augustin et Evodius (cf. *Epistula* 162, 2) ; mais il me semble que l'examen des mss oblige de revoir la question. Sans nier les entretiens entre Augustin et ses compagnons dont Evodius à Cassiciacum, sur le libre arbitre et le problème du mal, la tradition manuscrite semble aller contre l'opinion courante du *De libero arbitrio*, sténographie fidèle de cet entretien.

Dans son article paru dans la *Rev. de philologie*, l'Auteur avait déjà eu soin d'attirer l'attention sur 27 passages où se trouve corrigé le texte des Mauristes auquel il reste généralement fidèle. Que l'on se reporte pour plus de détails au CR de l'article dans *Bul. Aug. pour* 1954, p. 412, n. 621. Je n'attirerai l'attention que sur quatre corrections qui améliorent subtantiellement le texte : I, 17 « An forte intelligis superiorem quandam et sinceriorem vitam esse scientiam, *quoniam* (au lieu de *quam*) scire nemo potest nisi qui intellegit ? ». — I, 27 : « Quid autem tam *iniquum* (au lieu de *inimicum*) bonae voluntati est quam libido ? » — III, 36 : « Postremo, ut relinquamus contemplationem pulchritudinis rerum his qui eam divino munere videre possunt, nec eos (omitt. *qui non possunt*) ad ineffabilia contuenda verbis conemur adducere, et tamen... » — III, 67 : « Et hoc ecclesiae commendat saluberrima auctoritas, ut ex eo quisque sentiat quid sibi prosit fides sua, quando in aliorum quoque beneficium qui propriam nondum habent potest (omitt. *aliena*) accommodari. » — III, 68 : « Quis ergo novit quid ipsis parvulis in secreto iudiciorum suorum bonae compensationis reservet deus ? *quoniam* (au lieu de *qui*), quanquam nihil recte fecerint, tamen nec peccantes aliquid ista perpessi sunt. » — Les autres corrections proposées sont d'ordre plutôt grammatical ou stylistique.

G. F.

115. *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos*, post Maurinos textum edendum curaverunt. D. Eligius Dekkers et Iohannes Fraipont, ' Corpus Christianorum ' XXXVIII-XL, Brepols, Turnhout, 1956, XXIV 2 259 pages (3 volumes à pagination continue).

En un temps record, de 1954 à 1956, les éditeurs du *Corpus christianorum* ont publié trois des plus grandes œuvres de saint Augustin : les *Tractatus in Ioannem*, le *De civitate Dei*, et les *Enarrationes*. Aussi devant l'ampleur de ces textes et les difficultés inhérentes à toute édition, nous ne pouvons ménager nos félicitations et nos remerciements aux vaillants éditeurs.

Les trois beaux volumes que nous avons à recenser ici contiennent les *Enarrationes in psalmos* au complet, avec un précieux Index scripturaire de 64 pages et

une Introduction substantielle et dense par laquelle nous pénétrons dans cette œuvre monumentale. Nous sommes prévenus que ce n'est pas en fait une nouvelle édition des *Enarrationes* qui nous est offerte, mais seulement une réédition du texte des Mauristes amélioré çà et là. Avec le texte des Mauristes est repris aussi leur apparat critique tel que nous le trouvons dans Migne (P.L., t. 36 et 37), compte tenu toutefois des identifications d'une vingtaine de manuscrits proposés soit par Kukula dès 1890, soit par les éditeurs eux-mêmes ; de plus sont introduits dans l'apparat les résultats du collationnement de onze mss des *Enarrationes* de trois mss du Psautier, et quelques textes divergents tirés des Florilèges ou Epitomé. On peut aisément s'imaginer les raisons qui ont fait renoncer à entreprendre une édition nouvelle. D. Wilmart dans les *Miscellanea Agostiniana* II, p. 300-309, avait déjà dressé une liste de 368 mss des *Enarrationes*, en fait il n'en faut compter que 366, puisque les n[os] 224 = Parisinus latinus B.N. 1979, et 323 = Sangallensis 317 sont des mss de l'Epitome de W. Strabon fait à partir des *Enarrationes*. Les éditeurs proposent d'ajouter à cette liste (p. VI, note 4), 28 autres manuscrits (comme on a doublé par mégarde trois des numéros d'ordre de cette seconde liste, une soustraction donne à penser qu'il ne s'agit que de 25 nouveaux mss, cf. le C.R. de Pierre Courcelle dans la *R.E.L.*, XXXV, 1957, p. 275). Outre le collationnement de ces 394 mss, une nouvelle édition aurait exigé aussi l'examen de plusieurs homéliaires où se trouvent dispersés un bon nombre de sermons de s. Augustin sur les psaumes. A la liste sommaire qu'en a donné Wilmart (*op. cit.*, p. 312, n. 10), ajoutons le ms. B.P.L. 2516, XII[e] siècle, de la Bibliothèque de l'Université de Leyde (cf. *Scriptorium*, IV, 1950, p. 96 sq.), et le ms. 264 (XI-XII[e] siècles) de la Bibliothèque Nationale de Luxembourg (cf. *Scriptorium*, VII, 1953, p. 219 sq.). Enfin un travail comparatif devrait être fait sur les Florilèges ou Epitome augustiniens de Prosper, Bède, Florus et W. Strabon. Renonçant à ce travail colossal, D. Dekkers et J. Fraipont se sont contentés de collationner 14 mss, mais des plus anciens, lesquels ne contiennent malheureusement que des parties infimes des *Enarrationes*. Précisons que ces manuscrits, bien que fragmentaires, n'ont pas fait l'objet d'un examen complet. Par exemple, des *Enar. in ps.* 141-149 que contenait le ms. Autun 107 (S. 129) + Paris B.N., nouv. acqu. 1629 (fol. 15-16), du VI-VII[e] siècle, seul l'*En. in ps.* 141 a bénéficié de la collation ; des *En. in ps.* 119-140 contenues dans le ms. Vaticanus Latinus 5757, ex abbatia Bobbiensi, du VII[e] siècle, l'*En. in ps.* 135 a été examiné en détail, pour les autres, les éditeurs n'ont porté leur attention que sur les textes des psaumes ; examen partiel également de plusieurs autres mss. (voir Intr. p. VIII et IX, notes). En tout et pour tout, sauf erreur, 14 *Enarrationes* seulement paraissent avoir bénéficié de cette collation. Les éditeurs ne nous ayant pas donné les raisons de ce choix, nous pouvons le regretter d'autant plus qu'ils se sont donnés une peine quelque peu inutile en introduisant dans l'apparat critique toutes les variantes signalées par les Mauristes, variantes dont on ne peut généralement tirer partie du fait de l'identification vague ou imprécise de la plupart des mss. Là même où les éditeurs ont cherché à préciser, il faut reconnaître que les résultats sont bien minimes. On se demande même pourquoi certaines modifications ont été apportées, v.g. p. 6, référence 9,6 : « vertat, *codd. fere omnes*, vertatur *unus cod.*, vertant *edd* », ce qui dans Migne, t. 36, col 71 était mentionné sous la forme : « Edd., *vertant*. Tredecim Mss., *vertat*. Unus, *vertatur*. » Les motifs qui ont déterminé les changements de ' *tredecim mss* ' en ' *cod. fere omnes* ' n'exigeaient-ils pas de corriger aussi la mention ' *unus cod.* '.

C'est sans nul doute sur le texte des psaumes que les éditeurs ont plus particulièrement porté leur attention. A chaque verset, à chaque citation on devine leur effort pour nous donner le texte authentique et pour nous en faire découvrir toute l'originalité. Dans ce but, non seulement ils ont collationné bon nombre de mss., mais ils n'ont pas hésité à entreprendre une étude comparative du texte d'Augustin avec celui des psautiers de Véronne (Verona, Cap. I-1), de Saint Galle (Sankt-Gallen

912), et du Sinaï (codex Slavonicus 5), qui lui sont apparentés. En se reportant tout simplement à l'apparat, il nous est désormais possible d'établir les relations entre ces textes, puisque toutes les variantes y ont été portées. Il faut tout particulièrement féliciter le P. Dekkers et M. Fraipont pour l'heureuse initiative qu'ils ont eue de reproduire les variantes du C. Slavonicus 5, dont le Père Gribomont prépare l'édition. On a déjà dit tout l'intérêt de la découverte de ce manuscrit de la Bibliothèque du monastère Sainte-Catherine du Sinaï en 1950 (cf. *Bulletin augustinien pour* 1955, les nos 151-155, dans *R.E.A.* 1958, p. 48-49, où sont recensés quatre articles concernant ce codex). Ce psautier du Sinaï n'est malheureusement pas entier, il ne contient plus que le texte des psaumes IX, 3 — LXXXIII, 12 et CI, 12 — CV, 38. Son texte est parfois plus proche du psautier africain que les psautiers de Vérone et de Saint-Gall ; mais il s'en écarte parfois là où les autres psautiers se rapprochent d'Augustin. Ce cod. Slavonicus 5 est indiqué dans l'apparat critique par le sigle κ ; mais il est fort regrettable qu'un accident typographique ait fait disparaître ce symbole de la table des sigles, si bien que des lecteurs ou des recenseurs n'ont pas remarqué la part faite dans cette édition aux variantes de ce codex ; on s'est même trompé sur l'identification de ce sigle κ maintes fois mentionné au côté de α (codex Veronensis) et β (codex Sangallensis) ; voir par exemple *Rev. Et. Lat.*, 35, 1957, p. 376, où M. Pierre Courcelle identifie par erreur ce sigle κ avec le *Codex Augiensis rescriptus prior CCLII*, du VIe siècle.

Pour en terminer avec cette question des mss. ajoutons quelques remarques. A la page VIII, note 9 de l'Introduction, on parle du t. XV de l'*Apparatus Benedictinus* ; il aurait été utile je crois de préciser qu'il s'agit là d'un des 22 tomes contenant les papiers qui ont servi aux Mauristes pour leur édition de l'œuvre de s. Augustin, volumes conservés au département des mss de la B.N. de Paris, cotes 11645 à 11666, et que le t. XV est coté sous le n. 11659. — Page 19, la référence 2,1 exaudi *Aug.*, détachée de la suite qui se trouve reportée en page 20, devient quelque peu mystérieuse. — Page 38, référence 4,1, on cherche en vain la signification du sigle *B.*

Aux pages XV-XVIII de l'Introduction se trouve une table chronologique des *Enarrationes* dressée d'après Zarb : *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos.* On peut regretter cette trop grande fidélité. Je suis personnellement persuadé que l'*Enar. in Ps.* 99 est à dater des années 403-404 plutôt que de l'année 412, de même que je retarderais l'*Enar. in ps.* 132 de deux ou trois ans, soit en 412-415 (cf. dans *Augustinus Magister,* II, pp. 642-643). Il sera bientôt possible d'utiliser le fascicule que Mlle La Bonnardière prépare sur le Psautier de s. Augustin dans la *Biblia augustiniana,* pour revoir cette chronologie.

Pour la *Bibliographie,* la plupart des études se rapportant à l'ensemble des *Enarrationes* ont été signalées. Il serait possible d'en ajouter quelques-unes dont trois thèses encore inédites : Achilli A., *Il Regno di Dio nelle « Enarrationes in Psalmos »,* Univ. Gregoriana, 1950 ; Gruiec P., *La catholicité de l'Eglise dans les « Enarrationes in psalmos » de s. Augustin,* Univ. Gregoriana, 1951 ; Imizeoz Barriola J., *Cristo Rey y Sacerdote en las « Enarrationes in psalmos » y « Tractatus in Ioannem » de s. Agustin,* Univ. Gregoriana, 1952 ; et ces quelques études de détail : Schewring Walter, *S. Augustine on rich and poor. Exposition of Psalm* 38, dans *Blackfriars,* (Oxford), 1945, 42-45 ; Puesch H.-Ch., *Origène et l'exégèse trinitaire du Psaume* 50, 12-14, dans *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges offerts à M. Maurice Goguel), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1950, p. 180-194 : (l'exégèse trinitaire de ces versets que l'on trouve chez les Latins remonterait par Ambroise, à Origéne) ; Dubarle A.-M., « *Les renards de Samson* », dans *Revue du Moyen Age latin,* VII, 1951, 174-176 : (Augustin utilise cette expression dans l'*En. Ps.* 80, pour désigner les hérétiques) ; Antin Paul, *Crucem subire = crucem ascendere,* dans *Ephemerides Liturgicae,* 67, 1953, 335-336 : (dans l'*En. in ps.* 118, s. 27, 9, Augustin fait une remarque grammaticale pour justifier l'absence de préposition dans l'expression

crucem subire) ; TAILLIEZ Frédéric, *Perles et coquilles liturgiques. Textes précieux ou abimés du bréviaire*, dans *Ephemerides liturgicae*, 65, 1951, 38-48 : le P. Taillez, propose de corriger entre autres un passage de l'*Enar. in ps.* 86, 4 (PL. 37, col. 1104). *Undique in Trinitate vocatur...* à lire *Utique in...* bien que tous les manuscrits de la Vaticane consultés par l'Auteur comportent le mot *Undique*. C'est d'ailleurs à tort que l'A. propose ce changement de *Undique* en *Utique*, puisque le contexte, où l'on trouve déjà par deux fois le mot *undique*, développe l'idée de l'appel et de la venue des élus des quatre coins du monde.)

G. F.

116. *The 'de haeresibus' of Saint Augustine, A Translation with an Introduction and Commentary* by Liguori, G. MÜLLER, Patristic Studies, vol., XC, Washington, 1956, 230 p.

Le propos de l'auteur est de présenter une traduction du *De haeresibus* avec une introduction et un commentaire appropriés. A première vue, il me semble avoir fait simplement le point à propos des problèmes rebattus. Rien de nouveau sur les éditions ou les manuscrits ; on pourrait y ajouter cependant le *Paris Lat.* B.N., 1924. Dans l'échange de lettres entre Augustin et Quodvultdeus, *P.L.*, XXXIII, 997-1002, l'auteur n'est pas d'accord avec S. Jannaccone sur l'interversion des lettres 222 et 223. La date de composition de l'œuvre se situe en 428-429. Les chapitres 1 à 57 du *De haeresibus* sont une compilation du *Panarion* d'Epiphane ou plutôt de l'*Anacephaleosis* ; à ce propos l'identification de l'auteur de ce recueil s'avère difficile à établir et M. Müller en attribue la paternité à Épiphane lui-même sans pouvoir se prononcer sur l'antériorité de l'un par rapport à l'autre. Les chapitres 58 à 80 sont tirés d'un ouvrage de Filastrius, le *de Haeresibus liber* paru entre 385 et 391. Les chapitres 81 à 88 viendraient d'autres sources anonymes. Bardy ferait dériver les chap. 81 et 82 de l'*Indiculus de haeresibus* du Pseudo-Jérôme, ce qui semble assez douteux pour l'auteur et trouverait dans l'*Histoire de l'Eglise* d'Eusèbe la source du chapitre. Ce que récuse Setaner.

G. Müller semble ignorer qu'Augustin avait dressé une première liste d'hérésies dès 396 dans le *De agone christiano*, préoccupé qu'il était à cette époque, comme en témoigne une lettre (40) adressée à s. Jérôme, d'avoir un catalogue des hérésies. Dix neuf erreurs ou hérésies se trouvent signalées dans le *de ag. chr.* au cours de l'exposé, article par article, du symbole baptismal. Cf. article de d'ALÈS, *Le « de agone christiano »*, dans *Gregorianum*, 1930, 131-145.

L'identification du destinataire du *De haeresibus :* l'auteur se montre favorable, tout en maintenant une certaine réserve, à la thèse de Tillemont qui voit dans ce personnage le diacre de Carthage, successeur de Capréolus. Que Quodvultdeus ait eu le souci de posséder un catalogue des hérésies (cf. *epist.* 221 à 224), cela relevait normalement de sa charge car à Rome la discipline et la censure étaient du ressort de l'archidiacre, mais en était-il de même à Carthage ? Ce même Quodvultdeus serait aussi l'auteur de douze sermons, et du *De promissionibus et praedictionibus Dei.*

On retrouve les idées générales sur la connaissance du grec que pouvait avoir Augustin. Suit une vue rapide sur le concept d'hérésie distinct ou non du concept de schisme, avant le N.T., pendant les temps apostoliques et plus particulièrement l'usage qu'en fait Augustin.

Le texte latin reproduit tel quel celui de l'édition bénédictine. Aucune variante n'est retenue dans l'apparat critique. Toutes les notes, généralement courtes, sont reportées à la fin du volume. A la bibliographie on pourrait ajouter certains ouvrages connus : Willis pour le donatisme, Rondet pour le pélagianisme, Doress, Jonas,

Quispel et Puesch pour le gnosticisme. On peut regretter que l'Auteur ait laissé de côté l'arrière plan historique et dogmatique des hérésies.

G. C.

117. *The De dono perseverantiae of Saint Augustine, A translation with an Introduction and a Commentary,* A Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, by Sister Mary Alphonsine LESOUSKY, O.S.U. Patristic Studies 91, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1956, 23 × 15, XXII-310 p.

Malgré son importance, le *De Dono pers.* n'avait pas encore fait l'objet d'une étude systématique : c'est là pourtant qu'on trouve le dernier mot de l'enseignement d'Aug. sur la grâce. Le présent ouvrage rend un notable service en rassemblant toute la documentation afférente au sujet avec une diligence qui n'a voulu rien omettre. Notons que ce 29ᵉ vol. consacré à S. Aug. dans la collection P.S. confirme les progrès déjà réalisés : la valeur doctrinale rehaussée tente de rejoindre celle de l'érudition. L'A. s'est proposé d'abord de fournir une nouvelle traduction anglaise, celle de E. Wallis (1908) étant périmée, puis une Introduction et un Commentaire s'adressant au grand public lettré. On comprend qu'elle ait reculé devant une recension critique d'un texte latin assez long ; du moins en éditant celui des Mauristes a-t-elle pris soin de consulter les variantes de portée doctrinale (cf. Commentaire). Aucun titre ni sous-titre ; seulement un plan analytique p. 68-69. Ne s'adressant pas aux spécialistes, l'Introduction est consacrée aux explications doctrinales et aux rappels historiques ; les notes abordent les problèmes essentiels. L'Épître aux Romains est la source majeure comme le montre l'Index p. 299. La composition est située fin 428-début 429. Le titre *De bono pers.* a été écarté. Historique, dogmatique et moral, le commentaire montre aussi tout l'intérêt spirituel du traité.

A. D.

118. *Obras de San Agustín en edición bilingüe,* tomo VI, *Tratados sobre la gracia : Del espiritu y de la lettra, De la naturaleza y de la gracia, De la gracia de Jesucristo y del peccado original, De la gracia y del libre albedrio, De la corrección y de la gracia, De la predestinación de los santos, Del don de perseverancia,* version, introducción y notas de PP. Victorino CAPÁNAGA, O.R.S.A., Émiliano LOPEZ, O.S.A., Andres CENTENO, O.S.A., Enrique DE VEGA, O.S.A., Toribio DE CASTRO, O.S.A., 2ª edic., Biblioteca de Autores cristianos, Madrid, 1956, 20 × 13, 953 p.

Cette 2ᵉ édition n'apporte pas de changements notables. (cf. *Bulletin aug. pour* 1949, nº 88). La bibliographie aurait pu admettre quelques acquisitions récentes. On n'a pas touché non plus à l'ordonnance interne : les sept traités sont reproduits comme dans l'édition de 1949 dans un ordre qui n'est nullement chronologique et auquel nous n'avons pu découvrir une signification logique. A cela près, l'ouvrage fait son chemin et l'on ne sait qui féliciter davantage, un public capable de s'intéresser aux plus difficiles spéculations d'Aug. ou les auteurs qui ont réussi à le satisfaire. Leurs traductions, il est vrai, ne craignent pas de clarifier le texte si souvent ardu du Docteur de la grâce. Il convient de mettre à part la contribution du P.V. Capánaga ; à lui est due l'Introduction générale, un traité augustinien de la grâce, ouvrant sur les deux volumes affectés à ce sujet (le 2ᵉ tome IX des *Obras...*, 1952). C'est lui aussi qui a traduit et annoté deux traités du présent vol., *De corr. et grat.* et *De nat. et grat.* en les enrichissant de notes complémentaires qui valorisent l'ouvrage du point de vue technique. Impossible d'entrer dans le détail. Relevons p. 948 que pour l'A. *De nat. et grat.* 36, 42 est suffisamment déclaratif d'une préservation absolue du péché en faveur de la Vierge. Sur le problème critico-textuel *insupera-*

biliter-inseparabiliter (*De corr.* 12, 38) il semble se rallier discrètement à la 2e leçon avec le P. C. Merlin cité en note p. 125, comme évitant de durcir la pensée d'Augustin.

A. D.

II. — ÉTUDES CRITIQUES

119. *S. Agostino* : 1. *Vita di sant' Agostino* ; 2. *Opere di sant'Agostino* ; 3. *Dottrina di sant'Agostino,* par Antonio Casamassa, dans *Scritti patristici,* volume II, (Lateranum, nova series, an. XXII, nos 1-4) 1956, p. 221-329.

Dans le second volume des *Scritti patristici* dédiés à la mémoire du Père Casamassa on a eu l'heureuse idée d'insérer son cours d'initiation à l'étude de saint Augustin professé à l'Athénée du Latran en 1952-1953 ; cours d'initiation conçu d'une manière analytique, où l'A. insiste plus particulièrement sur l'étude des sources et sur les problèmes historiques. Le chapitre consacré à la *Vie de s. Augustin* se subdivise en trois parties : dans une courte *Bibliographie* sont énumérées quelques-unes des vies anciennes de s. Augustin et celles du xxe siècle. Le P. Casamassa présente ensuite les Confessions, la Vie de s. Augustin par Possidius, les Sermons 355-356 et la lettre 213, comme sources principales d'une biographie du saint, et donne pour chacun de ces documents l'histoire de la transmission du texte puis une analyse assez détaillée, enfin l'état des problèmes de datation, de valeur historique, etc... Parmi les témoins de la transmission indirecte du texte des *Confessions,* on s'étonne de ne pas voir signalées les *Sententiae* de Prosper d'Aquitaine. Excusons l'A. de n'avoir pas prêté attention à des études comme les *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* de P. Courcelle parues au moment où il rédigeait son cours, mais on n'est pas peu surpris de ne rien trouver sur la question des ‘ Libri platonicorum ’ que dès 1933 le P. Henry et Theiler proposaient à l'attention des philologues et historiens. Autour du problème de la conversion ou des conversions de s. Augustin, le Père Casamassa garde le silence sur les travaux de Boyer, Séjourné, Le Blond, tout en utilisant à peu près leurs arguments contre la critique des rationalistes du début du siècle. Pour ce qui est des sources d'une véritable vie de s. Augustin, une trop petite part est faite aux Lettres de s. Augustin, si bien que sur les 13 page consacrées à la ‘ Reconstitution de la vie de s. Augustin ’, 9 recouvrent la vie du saint de 354 à 397, et 4 seulement les années 397 à 430.

Le chapitre 2 : *Les œuvres de saint Augustin,* présente d'une manière descriptive et dans leur ordre chronologique les divers écrits de l'évêque, sans discussion de date. Un mot sur les Chronologies proposées par Zarb, Kunzelmann, Huyben, de Bruyne, Degert, Quintin, Le Landais n'aurait pas été inutile dans un cours d'initiation.

Le 3e et dernier chapitre expose par les sommets, d'une manière très succincte (en 8 p.), la doctrine de s. Augustin. Comme ouvrages d'introduction générale à la pensée et à la doctrine augustiniennes, l'A. propose aux étudiants les histoires des dogmes ou Patrologies bien connues, mais en vain cherche-t-on les noms de Portalier ou de Gilson.

G. F.

SOURCES

120. *La « théologie tripartite » de Varron, Essai de reconstitution et recherche des sources*, par Jean Pepin, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes* 2, 1956, 265-294.

Examinant « la teneur et l'inspiration » de la division tripartite (physique, mythique et civique) qui sous-tend les 16 livres des *Antiquités divines* de Varron, l'A. expose le témoignage de Tertullien (*Ad nationes* II) et d'Augustin (*De civ. Dei* IV, VI, VIII), puis de quatre témoins grecs qu'il a découverts : Plutarque (*Dial. sur l'amour* 18), Dion Chrys. (*Orat.* XII), Eusèbe (*Praep. ev.* IV) et Aétius (*Placita* I). L'apport d'Aug., qui a connu directement les *Ant. div.*, est le plus riche et le plus clair. Il mentionne lui-même M. Scaevola comme prédécesseur de Varron et présente à part sa répartition (IV, 27), ce qui procure à l'A. les données d'une double description de la théologie tripartite (269-270). L'étude qu'il en fait concerne aussi les sources (une source commune grecque ancienne serait à rechercher dans le stoïcisme).

A. D.

121. *Neglected Evidence for Cicero's De re publica*, par Friedrich Solmsen, dans *Museum Helveticum*, 13, 1956, 38-53.

Le point de départ de cet article sur « témoignages négligés en faveur du *De republica* de Cicéron », se trouve dans la correspondance de Nectarius (*Ep. inter Aug.*, 90, 103) et Aug. (*Ep.* 91, 104). La conclusion générale (p. 53, voir aussi p. 38,3, 39,6) est que le *De republica* de Cicéron était, avec l'*Enéide* de Virgile et l'*Hist. rom.* de T. Live, la source « classique » à laquelle le cercle de Symmaque et de Nicomaque puisait son inspiration pour la lutte contre l'empire chrétien. En effet, l'obscur Nectarius y prend des références sans citer l'ouvrage, pensant bien que son correspondant les reconnaîtrait, ce qui arriva ; Augustin en plus, prend continuellement le *De republica* comme cible dans sa *Cité de Dieu*, qui vise précisément ce milieu païen conservateur. Cette conclusion est très importante en elle-même ; elle se dégage d'une étude de détails dont le dessein premier semble être de découvrir quelques fragments « verbatim » du *De republica*, IV. Le premier fragment est : « quod nullus sit patriae consulendi modus aut finis bonis » (*Ep.* 91,1 ; 91,3 ; cf. 90,1). L'A. s'appuie sur *tenere memoriter* (91,1) et *quoniam nosti* (90,1). Testard, *Cicéron et Augustin*, II, *Répertoire*... p. 90-91, signale le passage mais n'indique pas s'il est cité « verbatim ». Le deuxième fragm. est : « [caritas patriae] sola est quae parentum iure vincat affectum » (90,1). L'A. fait encore appel à *quoniam nosti* et au rapport généralement admis, qui existe entre le *De republica* et le *De officiis*. Testard, dans sa citation, laisse précisément cette phrase de côté, *op. cit.*, p. 90 : il a cependant connu l'art. de Solmsen : *Bibliographie, op. cit.* I, p. 365. A propos de *Ep.* 91, 4, qui parle des dieux et du rôle néfaste du théâtre dans l'éducation de la jeunesse, l'A. y trouve un parallèle, souvent négligé (ce n'est pas le cas de Testard, *op. cit.*, II, 37 ; 91), avec le *De civ. Dei*, II, 9. Ce dernier passage serait d'après l'A. une « verbatim quotation », tandis que *Ep.* 91,4 donne peut être un résumé d'un passage du *De republica*, IV (p. 43). Il y a plus : dans *Ep.* 91,4, il se trouve : « egregios... homines potius quam deos erudiendae iuventutis... » et la fin de *Ep.* 91,4 « nequissimos fieri deorum imitatione peiores ». Nous ne suivrons pas ici les intéressantes remarques de l'A. sur l'emploi des *exempla maiorum*, ni son argumentation en faveur de la fidélité d'un passage du *Policraticus* de Jean de Salisbury (ed. C.C.I. Webb, vol. II, 126) qui est un fragment du *De republica* IV, auquel l'A. fait appel pour commenter les deux passages de *Ep.* 91,4 cités. Il en conclut qu'Augustin y reproduit Cicéron (p. 46). Signalons aussi l'intéressant rapprochement que l'A. fait des trois citations augustiniennes de l'*Eunuque : Conf.*, I, 16 ; *Ep.* 91, 4 ; *De civ. Dei*, II, 7 ; (p. 51-52).

A. d. V.

122. *The english Humanists' Use of Cicero's De officiis in their Evaluation of Active and Contemplative Life*, par Catherine Anne Louise JARROTT, Stannford University, Doctoral Dissertation Series, Publication N° 9500, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1954, 194 p.

Le sujet de la thèse est des plus intéressants : l'utilisation du *De officiis* de Cicéron par les humanistes anglais dans leur appréciation de la vie active et de la vie contemplative. Tel que l'A. l'a conçu il me semble trop vaste. La thèse est divisée en trois parties : 1) La tradition cicéronienne, 2) La tradition chrétienne ; 3) La combinaison des deux traditions chez les humanistes anglais (qui sont : Erasme (?), Colet, Thomas More, Thomas Elyot, Starkey). L'A. n'a pas travaillé en profondeur, sur les textes, mais sur des travaux (qui lui fournissent apparemment les textes), travaux d'ailleurs uniquement en langue anglaise. Les études de Gilson, traduites en anglais, me semblent être la principale source de la seconde partie : le *summum bonum* ; la théorie de la vie active et contemplative ; exemples de la vie active et contemplative (St Bernard). Augustin, interprété par Gilson, fait les frais du chapitre qui traite du *summum bonum* (p. 43 et suiv.). En dehors de Gilson on ne cite pour Augustin que *A Monument to St Augustine*, 1945. Pour les augustinisants il n'y a rien à apprendre dans cette thèse ; pour les philologues classiques, relativement peu ; ceux qui s'intéressent à l'humanisme anglais trouveront quelque satisfaction à la lecture de la troisième partie.

A. d. V.

123. *Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Enéide*, par P. COURCELLE, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. III : *Recherches sur la Tradition platonicienne*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 1955, 95-136.

L'A. nous informe lui-même (p. 127) que cet article est extrait d'un mémoire plus long, qui envisage tout le ' Fortleben ' du livre VI, tant au point de vue littéraire qu'au point de vue des idées, *Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, t. XXII, 1955, 5-74. Ce mémoire a été signalé dans le *Bulletin augustinien*, *Revue des étud. august.*, IV, 1958, 46 n. 144. Nous complétons ici cette présentation. Le mémoire a une annotation beaucoup plus abondante et cite les textes in extenso, tandis que le présent article se contente de donner les références aux textes. Le mémoire donne en plus un *Index auctorum* (71-74), qui manque ici ; par contre ici l'article est suivi d'une impressionnante *Bibliographie*, orientée principalement vers les doctrines contenues dans le livre VI de l'*Enéide*, leurs diverses interprétations et leur survie (125-136). A ce point de vue les deux présentations se complètent heureusement. L'exposé est sensiblement identique de part et d'autre : l'œuvre de saint Augustin est présentée comme l'analyse la plus détaillée et la critique la plus pénétrante de la page virgilienne (partie philosophique du discours d'Anchise, *Aen.* VI, 721-751) et des exégèses néo-platoniciennes dont elle a fait l'objet : *Cité de Dieu*, XIV, 3 ; 5 ; 8 ; 9 ; XXI, 3 ; 13 ; XXII, 26 etc..., dont les exposés allaient servir de base aux développements doctrinaux jusqu'à l'époque médiévale. Le lecteur constatera par lui-même « combien ces recherches, relatives à l'influence des classiques sur la pensée philosophique de la basse Antiquité sont précieuses (p. 124) ».

A. d. V.

124. *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise* par P. Courcelle, dans *Revue des Etudes latines*, 34, 1956, 220-239.

Saint Ambroise s'est imprégné de platonisme par les voies les plus diverses : non seulement par les Pères grecs, mais par Plotin et Porphyre. Il a même lu directement Platon, comme le montre un parallèle textuel entre *Phédon*, et Saint Ambroise *De virginibus*, xvii, 109 (cf. p. 229-231) ; il s'est servi également du commentaire de Macrobe *In somnum Scipionis* en le combinant avec les autres sources platoniciennes, comme le montre un autre parallèle, p. 233, entre saint Basile, *Examéron*, III, 4, le *Somnium Scipionis* IV, 17 de Cicéron ; Macrobe, *In somn. Scipion.* I, 18, 1 et l'*Exameron*, II, 2, 6, de saint Ambroise. A noter que ces influences de l'hellénisme sur Ambroise eurent lieu, dit l'A., à Milan en 386, « c'est-à-dire au lieu et à la date même où saint Augustin découvrait le néoplatonisme. »

F.-J. T.

125. *Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise*, par P. Hadot, dans *Revue des Etudes latines*, 34, 1956, 202-220.

H. présente des parallèles textuels entre saint Ambroise et ses sources grecques : il s'agit de deux sermons prononcés vers 386 (date de la conversion de saint Augustin) : 1. *De Isaac vel anima*, comparé à Plotin, *Enn.* I et III, et Platon, *Phèdre*, 246a-247b ; 2. *De bono mortis*, comparé à Plotin, *Enn.* I et III et Platon, *Phédon*, 16 passages. Cette étude continue et confirme celles de P. Courcelle sur le même sujet. Le troisième sermon indiqué dans le titre est le *De Iacob*, étudié par le P. Solignac ; voir *Bull. august.* pour 1956, n. 126.

F.-J. T.

126. *Nouveaux parallèles entre saint Ambroise et Plotin : Le « De Jacob et vita beata » et le Περὶ ευδαιμονίας*, (Ennéade I, IV,) par A. Solignac. dans *Archives de philosophie*, XIX, avril 1956, 148-156.

L'A. ayant décelé de fortes ressemblances entre l'ouvrage d'Ambroise et le traité de Plotin, donne ici un parallèle littéraire avec de brèves notes explicatives, entre plusieurs passages du *De Jacob et vita beata*, liv. I, c. vii et viii et les passages correspondants de *Enn.*, I, traité IV, § 3-7. On y voit comment saint Ambroise réemploie dans ses traités des morceaux entiers de Plotin, en les adaptant d'ailleurs à ses lecteurs et en leur imposant une orientation chrétienne : utile complément à la démonstration de P. Courcelle, *Recherches sur les Confess. de S. Augustin*, p. 106-122, concernant le platonisme chrétien d'Ambroise au temps de la conversion d'Augustin, vers 386.

F. J. T.

Sur les *Sources platoniciennes* voir les Nos : 216, 217, 218, 219, 223, 228, 249.
Sur l'influence de *Tyconius* voir les Nos : 269, 270.

CONFESSIONS

127. *Le « Confessioni » di Sant'Agostino. Studio introduttivo*, par Michele Pellegrino, « Cultura », 15, Editrice Studium, Roma, 22 × 14, 224 p.

Cette « *Introduction* » aux *Confessions* s'adresse à tout lecteur cultivé, mais en offrant au spécialiste une riche information. Trois parties la constituent : la 1re dégage

le *but*, puis le thème dominant (qui est, pour P., celui de la conversion) ; la 2e analyse chaque livre ; la 3e expose des questions spéciales : manuscrits, date de composition, valeur historique, style. Une bibliographie choisie, p. 215-221 indique les ouvrages plus souvent cités. Sur les nombreuses questions soulevées, les principales opinions déjà émises sont signalées avec références précises ; un choix est proposé avec beaucoup de modération et de sympathie aux divers points de vue valables, non sans relever les solutions mal fondées. Les livres XI-XIII sont plus sommairement analysés, p. 142-151 ; et à cette occasion, la question du *plan* et de l'*unité* des *Confess.*, déjà abordée dans la 1re partie est approfondie. P. discute l'opinion de Courcelle qui verrait dans le Xe livre un morceau surajouté : il montre au contraire le lien littéraire entre ce livre et le XIe. Il fonde l'unité de tout l'ouvrage en se référant au point de vue d'Augustin (cf. p. 147) qui prend « *confession* » dans le sens d'une louange à Dieu non seulement pour l'œuvre de sa conversion (l. I-IX), mais aussi pour son ignorance humaine en face de la science divine qui l'illumine et l'attire (l. X-XIII). Il note aussi, p. 146, avec Lipgens, comment cette méditation des l. XI-XIII sur la création est comme une esquisse de la grande fresque historique de la *Cité de Dieu*, l. XI-XXII. Nombreuses sont les notations de ce genre ; ainsi, la p. 30 renvoie à la méthode du « Crede ut intelligas » comme étant celle des *Confess.* ; p. 43 suggère une comparaison précise entre *Confess.*, II, 3, 7, et saint Ambroise, *De Noe* 22, 81, sur l'analyse du péché ; p. 87, signale une variante intéressante de *Confess.*, V, 13, 23 : peregrinationem meam satis episcopaliter *direxit*, au lieu de *dilexit* ; p. 90, soulève le problème de concilier *Confess.*, VI, 3, 3, où Augustin s'accuse de ne pas prier, avec *De utilit. cred.*, 8, 20, où il affirme qu'il le fait, en parlant du même temps semble-t-il, etc... Ces quelques exemples montrent la richesse de cette « Introduction » : elle est dans les réflexions et les aperçus qu'elle suggère, autant que dans les renseignements donnés et les solutions proposées.

F.-J. T.

128. *Curiositas*, par Hans Joachim Mette, dans *Festschrift Bruno Snell zum* 60. *Geburtstag am* 18. *Juni* 1956 *von Freunden und Schülern überreicht*, Verlag C. H. Beck, München, 1956, 24,5 × 12,5, 257 pp., 227-235.

Nous ne signalons cette étude que pour l'affirmation, p. 228, que les 10 premiers livres des *Confessions* de saint Augustin répondraient (entsprechen sollten) aux dix premiers livres des *Métamorphoses* d'Apulée. Il y aurait là une intéressante recherche à faire, comme sur le sens et l'usage de *curiositas* chez Augustin : dans le *Reallexicon f. Antike und Christentum*, curiositas renvoie à *Neugier :* cette notice n'est pas près de paraître...

A. d. V.

129. *Gods Licht in het kwaad. Aug. Conf.* II, 6, 13, par Jos Fruytier, dans *Bijdragen*, 17, 1956, 270-279.

L'étude se borne au passage de *Confess.*, II, vi, n. 13 et début du n. 14, où Augustin présente les vices (ambition, orgueil, paresse, etc...), comme « parodie de Dieu ». L'A. a comparé une trentaine de traductions, néerlandaises, françaises, allemandes, anglaises. Il montre, d'après le contexte, que, dans ce morceau, le « comportement » des vices et celui de Dieu ne sont pas opposés, mais liés, au sens platonicien où tout ce qui agit imite Dieu par nature : même en se détournant consciemment de Dieu, le pécheur l'imite inconsciemment. — Excellente analyse littéraire d'un détail du grand ouvrage.

F.-J. T.

130. *Pelvsiota*, par Jean-G. Preaux, dans *Hommages à Max Niedermann*, Collection Latomus, 1956, 286-295.

Revenant sur la variante *popilios jam* (Sessorianus 55) dans *Conf.* VIII, 2, 3, l'A. rejette les conjectures antérieures, celle même de Sizoo-Hermann *propudiosa*. S'appuyant sur Berolin. 19 *pelusia*, il propose et défend *Pelusiotam* qui débouche sur une interprétation nouvelle, remarquable de cohérence et d'intérêt, du passage tout entier. Augustin a recours à ce terme injurieux, compris encore de son temps, pour stigmatiser l'Égypte et ses croyances toujours vivaces au IVe siècle.

A. D.

131. *Apuntes sobre el libro X de las « Confessiones » de San Agustin*, par Ramiro Florez, dans *La Ciudad de Dios*, CLXIX, 1956, 5-34.

L'A étudie le livre X des *Confessions* pris en lui-même (il signale seulement p. 6-7, le problème de sa date de composition et celui de sa place dans l'ensemble, avec références aux diverses opinions). Il met bien en lumière le plan du livre X, annoncé dès le c. v, 7 et suivi fidèlement mais avec l'art consommé du rhéteur. La 1re partie, c. 6-27 : « *Quid de me sciam* », se termine par la découverte de Dieu « in te supra me » dit Augustin : car pour lui, les deux connaissances de Dieu et du moi progressent de pair (cf. p. 29-31, remarques intéressantes). La 2e partie c. 28-39 : « *Quid de me nesciam* », est une analyse des suites du péché dans l'âme qui cherche Dieu afin d'en déraciner tout « mensonge » incompatible avec cette présence divine : il y a donc un vrai lien entre les deux parties. Une comparaison de ce livre X avec le *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix (p. 19-24) en éclaire le lyrisme pénétré de poésie. — L'étude documentée signale ainsi plusieurs aspects nouveaux de ce livre X.

F.-J. T.

132. *Le livre XIII des « Confessions »*, par F. Cayré, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes*, 2, 1956, 143-161.

L'A. insiste sur l'importance du L. XIII pour cerner la portée générale de l'œuvre et son unité d'inspiration et de composition. L'analyse du contenu doctrinal dégage comme pensée centrale la haute mission du Saint-Esprit dans la vie chrétienne. Les *Conf.* apparaissent comme l'embryon des grandes œuvres postérieures qui développeront tous les grands thèmes avancés dans cet ouvrage-clé. D'où son envergure et sa signification historique et doctrinale.

A. D.

133. *The Confession of St. Patrick and the Confessions of St. Augustine*, by John J. O'Meara, dans *The Irish Ecclesiastical Record* LXXXV, 1956, 190-197.

Saint Patrick (377-460), en écrivant lui aussi une « *Confession* » s'est-il inspiré de l'œuvre célèbre de saint Augustin ? Aucun témoignage direct ne le dit. O'M. signale certaines ressemblances entre les deux auteurs, mais estime les différences plus importantes : dans leur éducation, leurs caractères, leur but. L'œuvre de saint Patrick, beaucoup plus courte, est celle d'un homme d'action, non d'un penseur ni d'un méditatif comme Augustin : c'est surtout une apologie de son apostolat. On a relevé (article de Bieler dans *Vigiliae christ.*, avril 1952) quelques ressemblances verbales entre les deux « *Confessions* » ; mais toutes les citations, y compris la plus

significative qui semble une allusion à *Confess.* VII, 21, 27 : « avidissime arripui », peuvent également s'expliquer par l'influence de la Bible : telle est, conclut l'A., la vraie inspiration de saint Patrick.

F.-J. T.

Sur les *Confessions* voir les N^os : 147, 301, 302, 306, 307.

SERMONS

134. *Le sermon CCCXLIII de S. Augustin « De Susana et Ioseph »*, par C. Lambot dans *Revue Bénédictine*, LXVI, 1956, 20-38.

Dans la collection dite Carthusienne, le Sermon 343 occupe sa place normale (sermon donné à Carthage en mai 397) et il est cité dans la collection d'Hippone (Possidius) (X, 6, 189-199). On le retrouve dans l'édition des Œuvres de saint Augustin parue à Paris en 1586 (l'auteur a pu atteindre l'édition parisienne de 1635) d'après un manuscrit du xiie siècle ; (manuscrit de la Grande-Chartreuse perdu.) Il existe aussi le ms. de Tours 279 (folios 141-144^v) du ixe siècle et provenant de Marmoutiers, c'est la forme longue. Un autre témoin dans une collection latine de 38 homélies, attribuées à S. Jean Chrysostome, composition du vi^e siècle, « le n° 9, De Sancta Susanna est un pur centon formé d'extraits du sermon 343 » d'Augustin. La forme longue est secondaire, mais fort ancienne, utilisée par saint Césaire d'Arles qui en serait peut-être le rédacteur. Édition avec apparat critique d'après : la collection Carthusienne ; le Chrysostome latin ; le ms. de Tours 279 ; les sermons 90 et 114 de saint Césaire et l'édition des Mauristes.

G. C.

135. *Les sermons de Saint Augustin pour les fêtes de Pâques, Liturgie et archéologie*, par C. Lambot, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 30, 1956, 230-240.

Après la recherche des sources les plus authentiques des sermons pascaux de Saint Augustin (voir : *Les Sermons de Saint Augustin pour les fêtes de Pâques, Tradition manuscrite* ; dans *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu, Revue des Sciences Religieuses*, volume hors série, Strasbourg, Palais Universitaire, 1956, 263-278), l'auteur retrace l'activité pastorale de l'évêque, retrouve les textes scripturaires qu'il aimait développer en ces jours, traite aussi, toujours d'après ces mêmes sources, de l'identification probable de la *Basilica Major* et de la *Basilica Leontina* de la localisation possible de la *Memoria sanctorum Martyrum Viginti* dans la *Basilica Major*. Le problème de la relation *Basilica Major-Basilica Leontina* a été étudié dans un sens différent, ainsi que le signale l'auteur, par Mgr O. Perler dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1955, 1, 299-243. Le compte-rendu de ce travail et d'autres ouvrages sur le même sujet (prédication et archéologie) figure dans le *Bulletin augustinien pour* 1955 dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1958, 4, 58.

G. C.

136. *Sermon sur l'aumône à restituer à Saint Augustin*, par C. Lambot, dans *Revue bénédictine*, LXVI, 1956, 149-158.

Quatrième des cinq pièces publiées en annexe de : *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Sermones novi numéro XL...* publiés par Jacques Sirmond S.J. à Paris en 1631, le *De generalitate eleemosynarum* se retrouve, à part le ms. Paris B.N.

lat. 2030 de 1647, source de Sirmond, dans les mss. Troyes 40, vol. X du XIIe siècle et Dijon 152 (119). Florus de Lyon, bon connaisseur d'Augustin, l'insère dans sa Compilation augustinienne sur l'Apôtre (Gal. 6, 10-13). L'auteur discute de l'authenticité, l'admet lui aussi après Florus pour des raisons de style — première manière d'Augustin encore prêtre — des lieux parallèles et des mêmes citations d'Ecclésiastique XII, 4, 6, 7, et Galates, VI, 9-10, continues chez Augustin. Possidius relève aussi un sermon « *De elemosinis quae fiunt in omnes* » (X⁶. 192). Édition critique d'après : ms. Troyes 96 (IXe s.), fol. 201^v, (Extrait de Florus) ; Dijon 152 (119) (XII), fol. 142^v-143 ; Collection *De diversis* du ms. Troyes 40, vol X (XII), fol. 218^v-219 ; Collection Tripartite, d'après le ms. Oxford *Bodl.* 204 (début XIV), fol. 84-85 ; « Collectorium » de Robert de Bardi, d'après le ms. Paris B.N. lat. 2030 (XV), fol. 180^v-181 ; Paris B.N. lat. 1974 (XIV), fol. 360^v-361 en dépendance de la Tripartite ou du Collectorium.

G. C.

137. *Les Sermons de Saint Augustin pour les fêtes de Pâques, Tradition manuscrite*, par C. LAMBOT, *dans Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, *Revue des Sciences Religieuses*, volume hors série, Strasbourg, Palais Universitaire, 1956, 263-278.

« Je voudrais montrer », dit l'auteur, « de manière concrète et aussi clairement que possible, dans quelles conditions les sermons pascaux, artificiellement groupés par les éditeurs, se présentent dans les manuscrits ». Les éditeurs : Maur. serm. 219, 220, 221, 222, 223 ; Morin Guelf. 4, 5, 6 ; Wilmart 4, 5, 6, 7 ; Wilmart (Addimenta) (9) 14, 15, 16, 17 ; Denis 2. La tradition manuscrite a pour origine la bibliothèque d'Augustin qui possédait à sa mort 23 articles ; elle comprend : a) les séries originales (4) : 1) ms. ORLÉANS 155 (X) *Fleury* et la collection antique *Alleluia* ; 2) *Homiliaire de Fleury* ms. du VIIIe siècle qu'on retrouve en partie dans ORLÉANS 154 et PARIS B.N. n. a. 1, 1598-99 et dans un ms. tardif BRESLAU Univ. I. F. 123 (XV) *Dominicains de Breslau* ; 3) ms. *Bruxelles* B.R. 14920-22 du XIe siècle *Cluni* ; 4) *Homiliaire du Pseudo-Fulgence.* b) les homiliaires proprement augustiniens : 1) la *Collectio Guelferbytana* (WOLFENBÜTTEL, 4096 (IX) *Saint Pierre de Wissembourg*) ; 2) la collection dite *Campanienne* conservée en deux mss. : MONT-CASSIN 17 (XI) et NAPLES B.N. Viennese lat. 14 (XII) *Saint-Séverin de Naples* ; 3) la collection *Colbertine du ms.* PARIS B.N. lat. 3798 (XIII). c) les homiliaires liturgiques mixtes (les sermons d'Augustin sont accompagnés des sermons d'autres Pères) : 1) Homiliaire du prêtre romain *Agimond* vol. II, ROME, Vat. lat. 3835 (VIII) *Basilique des SS. Philippe-et-Jacques* ; 2) Homiliaire d'*Alain* de Farfa (VIIIe s.) ; 3) Homiliaire de *Jouffroy* ; ROME Vat. lat. 3828 (X) ; 4) une famille d'homiliaires anglais : mss. ROME Vat. lat. 4951 (XII) *Rochester* ; WORCESTER F. 93 (XII) *Cathédrale* ; LONDRES B.M. Harley 652 (XII) *Cantorbery* ; CAMBRIDGE St. John's Coll. A 21 (XII) ; DUBLIN Trinity Coll. B. 2, 2 (XIII-XIV) ; 5) Homiliaire des *Sancti catholici Patres* (XIe ou XIIe s.) : mss : CAMBRIDGE St. John's Coll. A. 21 (XII), PARIS B.N. 3819 (XII) *Colbert*, 12409 (XII) *Corbie*, TROYES 188 (XII) *Clairvaux* ; 6) quelques sermons isolés.

L'auteur complète les éditions précédentes (Wilmart, Morin etc...) avec sa conscience habituelle et nous promet la petite histoire de la semaine pascale dans la *Revue des Sciences religieuses*, 2,30, 230, 240.

G. C.

138. *Le sermon de S. Augustin sur la prière publié par Dom A. Wilmart*, par Dom C. LAMBOT, dans *Mémorial Gustave Bardy*, *Revue des études augustiniennes*, II, 1956, 131-142.

La tradition espagnole des sermons de S. Aug., d'une décevante pénurie, offre un recueil important, les *Homiliae Toletanae* que l'A. présente. Puis il fait l'historique du ms R 11, 18 de l'Escurial, qui renferme le sermon sur la prière (flo v-84-86) édité par D. Wilmart en 1929 et repris par D. Morin en 1930. La découverte d'un nouveau témoin, Munich lat. 22001, du XII[e] siècle, lui permet d'établir (137-142) avec notes et variantes un texte sensiblement amélioré. C'est d'Italie que provient le sermon du ms bavarois, comme aussi celui du R 11, 18.

A. D.

Sur d'autres *Sermons* voir les N[os] : 143, 144, 168, 172.

TRAITÉS DIVERS

139. *Gott und die Götter.* Zur Frage von Religionsgeschichte und Offenbarung, par Erich Fascher, dans *Theologische Literaturzeitung,* 81, 1956, 279-307.

En appendice à cette étude sur « Dieu et les dieux », l'A. analyse les 10 premiers livres du *De civ. Dei* (p. 304-308). Il insiste davantage sur les idées principales des livres VIII-IX où Aug. discute la « théologie » de Platon et des platoniciens.

Sur la *Cité de Dieu* voir les N[os] : 170, 171, 173, 240, 244, 245, 246, 258.

140. *Mélanges... La poésie abécédaire et le vers de seize syllabes ; le Psalmus augustinien ; la tradition augustinienne et les Prémontrés,* par F. Chatillon, dans *Revue du Moyen Age Latin,* XI, 1955, (paru en 1959) 1-2, 114-127.

Plutôt dirigé vers la narration historique à caractère polémique, dit l'auteur, le poême abécédaire a un ancêtre respectable le « Psalmus contra partem Donati » de St. Augustin, que l'on réduit difficilement à un vers de seize syllabes, qui a eu une influence sur toute la littérature poétique du Moyen Age surtout parmi les Prémontrés ; on voudrait imaginer pour mieux la saisir comment le récitait ou le chantait le *humillimum vulgus, imperiti atque idiotae* — pour se faire une idée du rythme et de l'effet que pouvaient produire les hémistiches et les assonnances, le rythme et la rime ensemble. L'auteur recommande l'édition Lambot, *Revue bénédictine, XLVII,* 1953, *p.* 312-330.

G. C.

141. *Le cas du* Speculum *augustinien* « Quis ignorat », par Dom B. Capelle, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes* 2, 1956, 423-433.

En 1954 (Congrès intern. aug.), G. de Plinval présentait le *Speculum q. ign.* comme *Une œuvre apocryphe de S. A.* (*Augustinus Mag.* 1, 187-192). S'appuyant sur une analyse détaillée du *Prologue,* doctrine, style, confrontation avec les œuvres authentiques — ce que de Plinval avait négligé — D.B.C. récuse ses raisons et justifie la mention du *Speculum* dans l'*Indiculus* de Possidius. Le dessein d'Aug. en composant ce recueil : présenter un miroir moral concret, en éclaire les aspects qui ont suggéré l'accusation de pélagianisme moral.

A. D.

HISTOIRE DU TEXTE AUGUSTINIEN

142. *Een 15e-eeuwse vertaling van St. Bernardus' preken « De diversis »* en van *pseudo-bernardijnse werken,* par Edmundus Mikkers, dans *Citeaux in de Nederlanden,* 7, 1956, 45-49.

Il s'agit du ms. 155 des Archives communales de Monnikendam (Pays-Bas) : cf. *Inventaris van Rijks-en andere archiven*, s'Gravenhage, 1931, 691. C'est un ms. sur papier, 21 × 14, 241 folios, dont certains blancs, les autres remplis sur deux colonnes de 33 à 35 lignes ; la main est du xve siècle et fol. 5^v indique Enkhuizen 1486 : il n'est cependant pas possible d'en déterminer davantage l'origine. Il contient en langue néerlandaise, outre des œuvres de S. Bernard ou attribuées à S. Bernard, des textes pseudo-augustiniens. Voici ces derniers : 1) f. 145^r-160^v, Ps. Aug., *Liber de diligendo Deo* (PL 40, 847-864) ; 2) f. 160^v-192^v, Ps. Aug., *Soliloquiorum animae ad Deum liber unus* (PL 40, 863-898) ; 3) f. 193^r-197^v, Ps. Aug., Une méditation sur la passion de N.-S., non identifiée ; 4) 197^v-214^r, Ps. Aug., *Manuale* (PL 40, 951-968 = partiellement de s. Anselme) ; 5) f. 214^r, Ps. Aug., une prière non identifiée ; 6) f. 214^v-216^v, Ps. Aug., une prière non identifiée ; 7) f. 219^{r-v}, Ps. Aug., une prière non identifiée.

A. d. V.

143. *Fragments non identifiés de Fleury-sur-Loire* (III), par Pierre Courcelle, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes* 2, 1956, 447-455.

Les fragments dont parle l'A. sont : S. Jérôme, *Commentaire sur Isaïe* (frag. précarolingiens) ; Pseudo-Ambroise, *Sermo* XXXV ; S. Augustin, *Enarr. in ps.* CXXX ; Pseudo-Augustin, *Sermo Mai* LII (l'hapax *ingruentia* mentionné par Souter et Blaise semble une mauvaise leçon) ; Pseudo-Augustin, *Homilia de exitu animae* (variantes nombreuses et importantes par rapport à *Paris B.N. lat.* 2628 (L) ; Sedulius, *Pascale Carmen* ; Commentaire inédit (?) sur *I^a ad Cor.* (commentaire carolingien).

G. F.

144. *Les légendiers de Spolète*, par Baudoin de Gaiffier, dans *Analecta Bollandiana*, LXXIV, 1956, 313-348.

Les archives de la cathédrale de Spolète contiennent trois grands manuscrits de la fin du xiie et du début du xiiie siècles, deux d'entre eux constituent les tomes 1 et 2 du légendier de San Felice de Naro, l'autre ms. est le légendier de San Brizio. Il est curieux d'y trouver douze extraits de sermons dits augustiniens, dont onze appartiennent à des sermons pseudo-augustiniens. En voici le relevé avec quelques indications complémentaires de celles données par le P. de G. Au tome I du légendier de San Felice de Narco, fol. 15-16^v : <Homelia pseudo-augustini> = PL., XLII, col. 1123-1127 (il s'agit en fait d'un Sermon de Quodvultdeus, Sermo 4) ; Fol. 44-45^v : Sermo in Nativitate Domini = *Florilegium Casinense*, III, 36 et PL., XXXIX, col. 2000-2001 (= Sermon de s. Césaire, n. 192) ; Fol. 46-47 : Sermo <pseudo-Augustini> = PL., XXXIX, col. 1990-1991 ; Fol. 47-47^v : Sermo <pseudo-Augustini> = A. Mai, *Nova Patrum biblioteca*, t. I, p. 210-212, s. 102. (*Serm. aeterni numinis virgineum... Caillau* II, 34) ; Fol. 47^v-49^v : Sermo <pseudo-Augustini> = PL. XXXIX, col. 2107-2110 ; Fol. 57-58 : Sermo sancti Stephani = PL., XXXIX, col. 1684-1686 (sermon 382, rangé parmi les ' sermones dubii ' par E. Dekkers, *Clavis Patrum*, p. 57 ; mais que D. Leclercq, dans *Rev. bén.*, 58, 1948, p. 53, n. 7, semble indirectement reconnaître comme authentique) ; Fol. 58-58^v : Sermo sancti Stephani = PL., t. XXXVIII, col. 1435-1437, cf. G. Morin, *Miscellanea agost.* I, p. 750 (il s'agit du sermon authentique n° 317 que l'on retrouve sous trois formes, cf. Wilmart, dans *Rev. bén.*, t, 44, 1932, 201-206) ; Fol. 154^v-155^v : Sermo sancti Augustini = PL., XXXIX, col. 2100 (ce sermon est rangé par les éditeurs parmi les sermons pseudo-augustiniens.) — Au tome II

du même légendier, fol. 12-13 : Sermo sancti Augustini de nativitate sancti Iohannis Baptiste = A. Mai., *Nova Patr. Bibl.*, I, p. 90-92 s. 45 (Sermon pseudo-augustinien : Gratias agimus Dom. deo n... = Caillau, II, 67) ; Fol. 13-13^{v} : Item sermo sancti Augustini de natale sancti Iohannis Baptiste = *Florilegium Casinense*, t. III, p. 370-372 (Sermon pseudo-augustinien : Beati Iohannis merita exordia nativitatis...) ; Fol. 71-72 : Item <S. Augustini> unde supra = PL., XXXIX, col. 2104-2107 (sermon pseudo-augustinien). — Quant au Légendier de San Brizio, il ne contient qu'un seul sermon pseudo-augustinien, Fol. 105-105^{v} : Alius sermo <pseudo-Augustini>, = PL., XXXIX, col. 2117-2118.

G. F.

VOCABULAIRE-LANGUE-STYLE

145. *Wortform und Wortinhalt.* Bemerkungen zum Bedeutungswandel im altchristlichen Griechisch und Latein, par Christine Mohrmann, dans *Münchener Theologische Zeitschrift,* 7, 1956, 99-114.

Ces « remarques sur le changement du sens des mots dans le grec et le latin employé par les chrétiens des premiers siècles » se recommandent d'elles-mêmes à la lecture de ceux qui s'occupent de la patristique. Les augustinisants y glaneront de nombreux principes d'interprétation de certains mots d'Augustin. Cependant Aug. n'y est cité qu'en passant, pour appuyer par un exemple une constatation générale : p. 107 *Retractationes* 1, 4, 3 à propos du mot *via* qui sous l'influence de *Ioh.* xiv, 6 a pris pour Augustin un sens spécifique tellement déterminé qu'il n'est plus propre à être employé, dans son sens général, dans un contexte de philosophie profane.

A. d. V.

146. *Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens,* par Christine Mohrmann, dans *Theologische Revue,* 52, 1956, 1-18.

Le titre que porte cette étude « le rôle du latin dans l'Église de l'Occident » ne couvre pas complètement le contenu. L'A. est davantage préoccupé de caractériser la formation et l'évolution du latin dont se sert, depuis le IIe siècle, l'Église en Occident, que son rôle comme langue du peuple chrétien d'abord, comme langue dans laquelle la Sainte Écriture est traduite, comme langue liturgique, comme langue théologique et enfin comme langue de l'administration ecclésiastique centrale. Celui qui a suivi quelque peu les travaux de l'A. sur ce sujet, n'y trouvera à proprement parler rien de nouveau ; mais il sera heureux de voir dans une synthèse précise et claire les résultats des longues recherches d'un spécialiste du latin chrétien.

A. d. V.

147. « *Alabar* », no « *Confesar* ». *Un acierto en la nueva versión de los Salmos,* por Sebastian Bartina, dans *Estudios eclesiasticos,* 30, 1956, 37-66.

Dans la nouvelle traduction latine des psaumes approuvée par Pie XII en 1945 le verbe hébreu « *hôdah* » qui a le double sens de *confesser* (ses péchés) et *louer* (Dieu), a été rendu d'après le contexte, soit par *confiteri,* soit plus souvent par *laudare, celebrare.* L'A. montre que c'est là une « réussite » conforme au génie de la langue latine, y compris la langue ecclésiastique. Sur ce dernier point, le témoignage de saint Augustin (cf. p. 49-61) a été invoqué pour affirmer que le double sens du latin *confiteri* calqué sur l'hébreu *hôdâh* est un patrimoine des auteurs chrétiens. Mais par

l'examen objectif des textes on voit plutôt la répugnance du peuple chrétien à comprendre ainsi *confiteri* : Augustin doit revenir souvent avec toutes sortes de preuves pour lui montrer que l'Écriture donne bien à ce mot le sens de *louange*, alors que tous y voient spontanément l'*aveu* d'une faute. Lui-même, à la vérité, dans ses *Confessions* adopte le double sens biblique et il en « joue » avec un art consommé ; mais le style si personnel d'un pareil chef-d'œuvre n'autorise pas à conclure que tel était l'usage courant de la langue latine dans l'Église : le fait révèle plutôt la profonde vénération d'Augustin pour la Bible. — Le témoignage de quelques autres Docteurs : saint Jérôme, saint Ambroise, et saint Benoît vont dans le même sens : même en latin d'Église. *confiteri* n'avait pas le sens de *louer*. Il convenait donc de rendre le mot hébreu selon le contexte, comme fait la nouvelle traduction. On peut dire que le témoignage de saint Augustin, loin d'être une objection insurmontable, est à certains égards favorable à cette conclusion.

F.-J. T.

148. *Domus Dei*, par Jean GAILLARD, dans : *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc., XXII XXIII, Direction spirituelle-Dorothée de Montau, 1956, Beauchesne, Paris, col., 1551-1567.

L'auteur recherche les diverses acceptions de *domus Dei* dans l'Écriture et la tradition chrétienne ; nous nous contenterons d'indiquer les sens que l'on trouve chez Augustin : 1) édifice matériel — maison de la prière : *domus Dei*, surtout *domus orationis* ; l'édifice matériel est toujours sous-entendu dans 2) le sens spirituel qui prend diverses significations adjacentes : humanité du Christ, maison de Dieu : *de Civ. Dei*. 17, 20) ; vraie maison de Dieu, l'Église : *de Civ. Dei*, 8, 24 ; 15, 19 ; 17,8 ; 18,45 et 47 ; catholicité de l'Église : maison en construction appelée à remplir le monde : *Enar. in ps.* 95, 2-3 (Morhmann ajoute : *En. in ps.* 126,3 ; *En. in ps.* 131,13 ; *En. in ps.* 41,9) ; sainteté de l'Église ; *Serm.* 15 ; elle demeure stable même si une pierre se dérobe : *En. in ps.* 131,13 ; séjour des élus : *En. in ps.* 131, 10 ; l'âme ou le cœur du chrétien est aussi la maison de Dieu en tant que membre de l'Église : *Conf.* 1, 5, 6 ; habitation réciproque ; *Serm.* 337, 3 ; *En. in ps.* 30, 3, 8 ; *En. in ps.* 131,12. Dans les sermons pour la dédicace, Augustin parle aussi de l'édifice matériel en y ajoutant un sens spirituel ; voir Serm., 336, 1, 1 ; 4, 4 ; (éd., Lambot, R. Ben., 49, 1937, 278). Les deux remarques de Mohrmann sont tirées de son article : *Domus Dei chez saint Augustin*, Extrait de Hommages à Max Niedermann, Collection Latomus, vol. XXIII, Bruxelles, 1956. On pourrait aussi ajouter à la bibliographie de M. Gaillard : Ratzinger, *Volk und Haus Gottes, in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954.

G. C.

149. *Sacrum — Sacramentum — Sacrificium dans le texte latin du Livre de la Sagesse*, par Jean DOIGNON, dans *Revue des Etudes latines*, 34, 1956, 240-253.

D. montre comment ces trois mots latins traduisent habituellement dans le *Liber Sapientiae* de notre Vulgate, le même mot grec *μυστήριον*.

Il signale, p. 249, un texte du *De civ. Dei* IV, 31 (B.A., 33, p. 628) : « Graecos TELETAS ac MYSTERIA taciturnitate parietibusque clausisse » où Augustin, pour citer *Sap.*, XIV, 15, s'en réfère au grec qu'il démarque : *ἢ γὰρ τεκνοφόνους τελετὰς ἢ κρύφια μυστήρια*. La Vulgate traduit : « constituit inter servos sacra et sacrificia. »

F.-J. T.

150. *Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius*, par Wolfgang Schmid, dans *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18 Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*, Verlag C.H. Beck, München, 1956, 24,5 × 12,5, 257 p. 113-144.

Sous le titre « Philosophie et médecine dans la *Consolatio* de Boèce » l'A. cherche à déterminer, par un recours aux traités de médecine antique, les symptomes de la « léthargie » dont Boèce se dit affligé au début de son ouvrage, pour en étudier ensuite le rôle symbolique dans la composition de l'ensemble. Il a quelque difficulté à démêler ce qui dans la léthargie de Boèce est réalité *(πάθος)* et symbole *(τόπος)*, chose d'autant plus difficile qu'il était usuel dans l'antiquité gréco-romaine de comparer les « passions de l'âme » aux maladies du corps, la philosophie au médecin. L'A. a raison, cependant, de maintenir un noyau autobiographique dans les affirmations de Boèce, noyau autour duquel B. construit un ensemble apte à exprimer la maladie réelle et à développer un sens symbolique : le passage du réel au symbole se fait insensiblement et comme en crescendo. Les considérations que l'A. consacre au fait que B. choisit la léthargie plutôt que la mélancolie me semblent très utiles non seulement à corroborer la réalité de la maladie mais aussi à en expliquer la portée symbolique. L'A. a maintes occasions de se référer à Augustin ; voir surtout les notes en bas des pages. Aux références des Mauristes, *Op. Aug.*, XI, *index generalis*, s.v. *lethargici, tumor*, l'A. ajoute plusieurs autres, spécialement un passage caractéristique, *Confess.*, VIII, 15, 12 où le mal est décrit, le nom omis. Les symptômes de la maladie donnés par Aug. correspondent à ceux donnés par la médecine antique ; Aug. emploie aussi l'antithèse : léthargie-frénésie ; il connaît les mêmes remèdes : *stimulare, evigilare* etc... Mais chez Aug. la léthargie est employée comme un symbole théologique de vie spirituelle, chez Boèce comme un symbole philosophique. L'A. a raison de refuser l'opinion qu'Aug. serait à l'origine de l'emploi théologique de ce symbole : Aug. le doit à la tradition patristique qui se base sur l'exégèse biblique : voir R. Arbesmann, *The Concept of Christus Medicus in St. Augustine*, dans *Traditio*, X, 1954, 1-28 (Cf. *Bulletin augustinien*, dans *Revue des étud. aug.*, III, 1957, 302, n. 501). La question se pose de savoir si, et à quel degré, Boèce s'inspire d'Aug. pour l'emploi de ce symbole ? A-t-il connu les sermons où Aug. en parle ? Il a certainement connu le *De beata vita*, le *De ordine*, le *Contra academicos* (p. 131). L'A. se refuse cependant de voir dans le passage caractéristique du *Contra acad.*, 1, 3, l'embryon de la *Consolation* de Boèce et semble réserver l'étude de l'influence d'Aug. sur Boèce à un autre temps (p. 131, n. 2). Le souhait, exprimé p. 132, n. 1, de voir étudier le complexe des métaphores qu'Aug. emprunte à la médecine en rapport avec leur symbolisme religieux a trouvé un commencement de réalisation chez Arbesmann, *op. cit.* Le continuateur éventuel aura tout avantage de s'inspirer de la riche méthode de M. W. Schmid.

A. d. V.

151. *Augustinus rhetor et orator, estudio sobre la retórica de los Sermones de San Agustín*, par José 'Oroz Reta, tesis de doctorado en la Faculdad de Filosofia y Letras de la Universidad de Salamanca, dactylogr., 1956, 337 p.

Après tant de travaux déjà sur Augustin rhéteur et orateur l'A a cru pouvoir faire œuvre utile. Ce qui manquait, c'est assurément l'étude technique d'ensemble qu'il a confectionnée à grand renfort d'érudition, essai de recension générale dans un domaine aux multiples carrefours. Il n'a nullement la prétention de dispenser des pénétrantes analyses que nous connaissons sur la langue, le style, l'art oratoire et même la rhétorique du prédicateur d'Hippone. Il s'est placé plutôt au point de vue

historique et formel, il a tenté de réaliser un parcours complet, tracer une évolution des origines jusqu'au plein épanouissement. Mais alors nous reprochons au titre de demeurer bien au deça du sujet qui est de fait : étude sur la rhétorique d'A. dans ses sources éloignées, *La retorica antiqua,* 1. *en Grecia,* 2. *en Roma* ; dans ses sources prochaines, *S. Agustín, estudiante de retorica* : les composantes du classicisme auquel A. fut initié, ses programmes et ses maîtres ; étude ensuite et surtout de la rhétorique à la fois originale et classique que la réflexion d'A. a conçue et organisée : *S. Agustín, maestro de retorica* — c'est la partie centrale ,décisive, et à notre sens elle pouvait suffire. Ici se rencontre le *De doctrina christiana,* la plaque tournante en tout ce domaine ; autant qu'il nous a paru, il n'a pas toute la consultation qu'il mérite. D'ailleurs p. 208 l'A. estime que Marrou a exagéré le caractère révolutionnaire de cet ouvrage, qui ne serait en somme qu'une sage adaptation des principes classiques aux temps nouveaux et la mise en œuvre d'une rhétorique axée non plus sur le barreau mais sur la chaire chrétienne. — Indépendamment de nos remarques, il est vrai que la 3e partie forme un parfait couronnement aux deux autres et à l'œuvre, *exegi monumentum.* Elle lui vaut son caractère et son utilité de synthèse, malgré la restriction apportée qu'il ne sera question que des *Sermones ad populum,* dans *S. Agustín, predicador de la Palabra divina.* Nous souhaitons à l'A. de donner bientôt sa thèse imprimée, qui sera d'une consultation plus facile. Elle dispensera les chercheurs de s'égarer en quantités d'études partielles.

A. D.

PROBLÈMES SCRIPTURAIRES

152. *Réflexions sur la position de saint Augustin relativement aux Septante dans sa discussion avec saint Jérôme,* par G. Jouassard, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes* 2, 1956, 93-99.

Moins critique d'esprit que Jérôme, Augustin avait davantage le sens ecclésial ; d'où son attitude défiante en face des traductions de l'A. T. sur le texte hébreu entreprises par Jérôme. Non officiellement accréditées, elles ne pouvaient rivaliser avec la *gravissima auctoritas* de la Septante. Le rejet de celle-ci allait entraîner des dissensions entre grecs et latins, entre latins eux-mêmes. Et puis ne faut-il pas respecter dans les lectures liturgiques un usage remontant aux Apôtres ? L'article met en lumière le bien-fondé des réticences d'Augustin.

A. D.

153. *Les livres de Samuel et des Rois, les livres des Chroniques et d'Esdras dans l'œuvre de saint Augustin,* par A.-M. La Bonnardière, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes,* 2, 1956, 335-363.

Voici le répertoire méthodique (dates, œuvres, orchestration scripturaire) des 477 références aug., citations implicites et allusions aux *Libri regnorum* (Samuel, Rois) et aux *Paral.* (Chroniques Esdras). Elles représentent le 1/100 de la *Biblia aug.* dont elles constituent les fasc. 8, 9 et 10. Trente-sept passages sont expliqués dans les *Quest. in Heptat.* Les livres XVII et XVIII du *De civitate* donnent la dernière réflexion d'Aug. sur ces 4 livres : leur portée est ambivalente, conjointement historique et prophétique. Un tableau chronologique donne « les moments essentiels » de cette réflexion (p. 336), d'après une précédente étude de l'A. (Oxford, 1955 : 2e Congr. intern. de Patrist.). Pour sommaire qu'elle soit, l'interprétation des résultats de l'enquête p. 337-339 est de haut intérêt, même du point de vue biblique en général (genre littéraire des *Lib. Reg.*).

A. D.

154. *Le fonti del commento di Ambrogio Autperto sull'Apocalisse*, par P. Sebastiano Bovo, dans *Studia Anselmiana*, 27-28 (Miscellanea biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller oblata), Orbis catholicus, Herder, Romae, 1951, 372-403.

Ambroise Autpert composa en Italie, vers les années 767-772, un commentaire de l'Apocalypse intitulé *Speculum parvulorum*. Victorinus de Pettau, Jérôme, Tyconius, Augustin, Grégoire le Grand, Primasius d'Adrumète et Benoît de Nurci sont désignés dans la préface comme les anciens commentateurs de ce livre du N.T. : et indirectement ils se trouvent indiqués par Autpert lui-même comme étant les sources qu'il a pu utiliser. Dom Bovo essaye de déterminer les dépendances littérales ou seulement doctrinales d'Autpert par rapport à chacune de ses sources. Si Primasius d'Adrumète († en 552) a comme dicté la trame du *Speculum parvulorum*, et s'il apparaît comme le principal inspirateur de l'exégèse d'Autpert, à Augustin et Grégoire le Grand reviendrait le fonds doctrinal. Plusieurs passages du livre XX de la *Cité de Dieu* s'y retrouvent à peu près textuellement et quelques extraits plus brefs de quelques autres traités de s. Augustin. — Cette recherche sera d'un très grand intérêt pour les spécialistes des études augustiniennes. Étant donné que les commentaires de l'Apocalypse de Victorinus et de Tyconius sont à peu près totalement perdus, seule l'étude des commentaires plus tardifs peut permettre de retrouver l'exégèse traditionnelle, le texte des commentaires qu'Augustin a lus, voire le texte qu'il aurait utilisé de l'Apocalypse. Ce travail reste à faire. Il faudra pour cela utiliser outre les commentaires signalés ci-dessus, celui d'Apringius de Béjà contemporain de Primasius, qu'Autpert n'aurait donc pas connu comme le donne à penser le silence de notre Auteur sur ce point, et aussi celui de Beatus de Liébana, contemporain d'Autpert, qui donne les noms de Jérôme, Augustin, Ambroise, Fulgence, Grégoire, Tyconius, Irénée, Apringius et Isidore, comme étant ses sources.

G. F.

155. *La typologie du « sabbat » chez saint Augustin*, par G. Folliet, A.A. dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes* 2, 1956, 371-390.

En 389 et 400, Aug. a donné du repos sabbatique une interprétation millénariste dans 6 textes sur 11 où il utilise cette figure de l'A.T. : *De genesi c. man, De div. quaest.* 57, les *Sermons* 259 et *Mai* 94, le *Contra Adim.*, l'*Epist.* 55. Les 5 autres passages : *De vera rel., De div. quaest.* 58, *Epist.* 36, *Ennarr. in ps.* 37, *Confess.* 13, 35 donnent du sabbat une exégèse eschatologique. Du millénarisme d'un Papias, d'un Justin, d'un Irénée etc... Aug. n'a gardé que l'idée d'un temps de repos sur terre lors du retour du Christ à la fin du monde. Après 400, Aug. abandonne son exégèse millénariste du sabbat.

G. F.

Sur d'autres *Problèmes scripturaires* voir les Nos : 259, 300.

MONACHISME

156. *Quelques remarques sur ANTE OMNIA*, par François Chatillon, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes* 2, 1956, 365-369.

Fréquente dans le latin chrétien des ve et vie siècles (cf. Règle du Maître, S. Césaire, S. Benoît), la locution A.o. pourrait se rattacher à un type oriental et venir du berceau même égyptien, palestinien ou cappadocien de la vie monastique. Nombre de textes monastiques orientaux débutent par *Πρὸ πάντων* (cf. Tables Baur, *Initia Patrum graec.*).

A. D.

157. *La Règle de saint Augustin. Etude historique et critique.* Thèse de doctorat en Théologie. Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, 1956, 331 p. (Dactylographiée).

158. *Cultura y formación intelectual en los monasterios agustinianos de Tagaste, Cartago e Hipona,* par P. Ursicino Dominguez-del-val, dans *La Ciudad de Dios,* (*En el VII Centenario de la Gran Unión de la Orden Agustiniana* 1256-1956), 169, 1956, 425-455.

1° Un bref historique sur les activités (études et apostolat intellectuel) d'Aug. et de ses frères aux différents stades de vie monastique qui se succédèrent de la conversion à l'épiscopat. — 2° Elles comportaient : a. des temps consacrés au travail intellectuel, à la rédaction et à la confection des livres ; des équipes de chercheurs et de *scriptores* (se représenter Aug. travaillant en équipe monastique) ; b. des directives : Aug. était très préoccupé de la formation intellectuelle des siens ; c. une bibliothèque (classiques profanes, bibles, auteurs occidentaux, Pères orientaux) ; d. un programme réalisant d'aussi près que possible les conceptions du *De doctrina christ.*

A. D.

159. *San Agustin fundador, Antologia de textos en torno a su monacato,* par P. Ursicino Dominguez-del val, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios,* (*En el VII Centenario de la Gran Unión de la Orden Agustiniana,* 1256-1956), 169, 1956, 478-501.

Ce travail rassemble et ordonne en un précieux dossier tous les textes que fournissent les Œuvres d'Aug. concernant son monachisme, histoire et conception, avec brèves présentations de l'A.

A. D.

160. *Sobre la mentalidad de Agustín en los primeros años de su monacato. El libro de las ochenta y tres cuestiones,* par P. Ramiro Florez, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios,* (*En el VII Centenario de la Gran Unión de la Orden Agustiniana* 1256-1956), 169, 1956, 464-477.

La matière des 83 *Questiones* fut débattue en communauté par Aug. et ses frères, et elles s'échelonnent sur la dizaine d'années allant du retour en Afrique 386, jusqu'à l'accession à l'épiscopat 396. Elles ne peuvent manquer d'être révélatrices de la mentalité du moine que fut alors Aug. et de son monachisme. L'A. nous donne les résultats de son exploration sous deux chefs : *Thèmes spéciaux* et *Orientation ecclésiastique.*

A. D.

161. *Introducción de la Regla agustiniana en España,* par P. Lorenzo Frias, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios,* (*En el VII Centenario de la Gran Unión de la Orden Agustiniana* 1256-1956), 169, 1956, 502-535.

Qui le premier pénétra en Espagne, l'Ordre bénédictin ou l'Ordre augustinien ? 1° On ne possède aucun document établissant l'introduction de la Règle bénédictine en Espagne au VIe siècle. — 2° Aucun monument de l'antiquité n'appuie l'existence de la Règle de S. Aug. dans la péninsule fin du Ve et début du VIe siècle. — En conclusion : « *se inclina la balanza al lado de la Regla de San Agustín* ». On peut présumer que le monachisme constaté en Espagne avant l'invasion mauresque était augustinien.

A. D.

162. *Augustin und das gemeinsame Leben der Kleriker*, dans *Vom Geheimnis der Mönche*, par Walter Nigg, Artemis-Verlag, Stuttgart, 1953, 24 × 16, 421 pp., p. 118-150.

Vom Geheimnis der Mönche, Du mystère des moines, présente la vie des grands moines-fondateurs et l'esprit qui caractérise leur entreprise. Les pages 116-150 sont consacrées à *Augustin et la vie commune des clercs*. Elles n'apportent pas de faits et d'aperçus nouveaux ; elles n'insistent pas non plus sur les influences probables qu'Augustin a subies dans l'élaboration de son idée monastique ; il n'est pas tout à fait exact qu'Augustin est le fondateur de la vie monastique en Afrique du Nord (p. 130) ; il y a introduit la vie commune des clercs, une formule qui aura de l'avenir. Ici, comme dans tout son livre, l'A. se révèle comme un vulgarisateur de grande classe : il est bien informé, mais évite tout étalage d'érudition ; il a un jugement bien équilibré, un sens très vif des valeurs spirituelles, une grande sympathie pour son sujet qu'il sait communiquer à ses lecteurs. En insistant sur le caractère religieux, plus que culturel, du monachisme, il souligne combien celui-ci est l'épanouissement naturel et nécessaire de la religion chrétienne. Les protestants, en le rejetant, se sont privés d'une source d'achèvement et de renouvellement constant : certains d'entre eux le reconnaissent et le regrettent. Le livre de W. Nigg ne manquera pas de faire estimer la vie monastique par le grand public.

A. d. V.

163. *San Agustín y el monacato occidental*, par P. Agostino Trape, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios, (En el VII Centenario de la Gran Unión de la Orden Agustiniana* 1256-1956), 169, 1956, 409-424.

Un bref rappel des expériences religieuses personnelles d'Augustin et des réalisations communautaires africaines de son monachisme. Puis l'A. passe en revue les éléments qui caractérisent ce monachisme et lui valurent son succès en Occident : cénobitisme, modération dans les observances, pauvreté, travail des mains — mais aussi l'application à l'étude et ministère pastoral.

A. D.

RITES - TEXTES LITURGIQUES

164. *Das Benedictionale Frisingense Vetus (Clm* 6430 *fol.* 1-14*)*, par Walter Dürig, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, IV/2, 1956, 223-244.

L'A. donne ici une édit. critique du *Benedictionale Frisingense Vetus* d'après un ms. de la fin du VIIIe siècle, conservé à Freiburg, Univ. Bibl. Clm 6430 fol. 1-14. C'est un recueil de formules de bénédictions, que l'évêque chantait à la Messe après le Pater. Cet usage est assez ancien, également dans les liturgies latines. L'A. le constate dans une lettre d'Augustin, *Ep.* 149, 16, dont le texte indique bien que cette bénédiction était donnée avant la Communion. L'A. donne quelques autres références augustiniennes : *Ep.* 175, 5 ; 179, 4 ; *serm. fragm.* 3 contra Pelag. (PL, 39, 1721). Il n'insiste pas et renvoie à W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als Liturgiegeschichtliche Quelle*, 1930, 131 suiv.

A. d. V.

165. « *Te igitur* » *und* « *Communicantes* » *in römischen Messkanon*, par Leo Eizenhöfer, dans *Sacris Erudiri*, VIII, 1956, 14-75.

L. Eizenhöfer cherche ici à expliquer le sens et la place du *Communicantes* dans le

Canon de la Messe romaine. Il arrive à de tout autres conclusions, présentées comme hypothèses, que Jungmann, *Missarum Solemnia*, 1952, I, 68-71 ; II, 185-225 et que B. Capelle, *Problèmes du* Communicantes *de la Messe*, dans *Rivista liturgica*, 40, 1953, 187-195. Le *Memento* ne peut être séparé de *tibi reddunt* et relié à *Communicantes ;* il forme un tout en lui-même. Primitivement le *Communicantes* n'est pas un appendice au *Memento*, mais il continue le *Te igitur ;* il ne peut donc être plus récent que le *Memento*. Le *Memento* seul est une formule intercalée entre le *Te igitur* et le *Communicantes*. Le mot « communicantes » ne vise pas primitivement les Saints, mais le Pape. Ainsi le *Communicantes* n'est pas un renforcement du *Memento*, mais exprime comme le fondement de la prière qui demande à Dieu d'accepter le sacrifice comme agréable. — Nous ne pouvons suivre ici l'argumentation détaillée, bourrée de témoignages patristiques : nous nous éloignerions trop du dessein de ce bulletin. Nous relèverons seulement les références à saint Augustin, bien que ces références ne jouent qu'un rôle secondaire dans l'argumentation. Page 17 : contre Jungmann qui pense que le *Communicantes* n'est pas encore attesté au début du v[e] siècle, Aug. *Sermo* 159, 1 (PL, 38, 868), où il est question de la récitation de noms de martyrs, séparément du Memento des morts. Voir W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, 1930, 126-127 et les précisions de H. Frank, *Beobachtungen zur Geschichte des Messkanons*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 1, 1950, 112. Sur le même sujet : Aug. *Sermo* 297, 3 (PL 38, 1360) ; 284, 5 (PL 38, 1291). — Page 25 : A propos du sens de « communio sanctorum », Augustin emploie pour exprimer l'union de « personnes » saintes, entre autres termes, *societas* au lieu de *communio* (d'après Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, 2, 1900, 939. « Communio sanctorum » signifierait d'abord la participation aux mêmes choses saintes, qui fait naître évidemment un lien entre tous les participants. L'Eucharistie était cette chose sainte : signe visible de l'unité de l'Église. A ce propos, page 27, l'A. cite Aug., *Enar. in psalm.*, 56, 13 (PL 36, 669) et en note *Ep.* 43 (PL 33, 159-173) ; 108 (PL 33, 405-407) ; *De unitate eccles.* (PL 43, 391-446). — Page 35 : L'unité de l'Église se fait autour de l'évêque et principalement autour de l'évêque de Rome, Aug., *Ep.* 43, 7 (PL 33, 163). — Page 41, note 1 : l'expression « ecclesia toto orbe diffusa (cf. *En. in psalm.* 56, 13-PL 36, 699) » a chez Optat et Augustin une résonnance polémique contre les donatistes. — Page 52 : les successeurs légitimes des apôtres sont les évêques, *Enar. in psalm.* 44, 32 (PL 36, 513). — Page 53 : vénérer les vrais martyrs c'est confesser la vraie Église, *Ep.* 108, 9 (Pl 33, 410) ; 173, 6 (PL 33, 756) ; *sermo* 128, 2 (PL 38, 714). — Page 55 : pour le sens de « clementissime Deus ». Aug., *Solil.*, I, 1, 5 (PL 32, 872). — Page 67 : *Rom.* xii. 13 traduit dans Vetus latina « memoriis sanctorum communicantes », attesté par Aug., *Sermo* 137, 15 (PL 38, 762) ; *Gesta collationis* 229-235 (PL 43, 832). Ces références peuvent être utiles. Les liturgistes se rapporteront volontiers au contexte pour en juger la valeur.

A. d. V.

166. *Vestigis del Lucernari a Occident*, par Dom Jordi M. Pinell, dans *Liturgica*, 1, *Cardinali I. A. Schuster in memoriam*. (Scripta et Documenta 7), Montserrat, 1956, 91-149.

Sur le Lucernaire en Occident, où il s'est transformé en nos vêpres, voici en catalan l'étude historique et critique, textes cités et discutés, établissant les origines et le développement, les textes et les thèmes mis en œuvre, l'influence et les vestiges. Ceux-ci sont particulièrement sensibles dans les liturgies ambrosienne et mosarabe, ainsi que dans les Règles de S. Césaire et de S. Isidore. Le ps. 140 y tient une place essentielle ; voir la note 63, p. 27 : le commentaire de S. Aug. (Sermon 342) est longuement cité ; l'A. suggère des rapprochements avec la liturgie du Lucernaire. Le ps. 131 concerne aussi ce rite (*paravi lucernam christo meo*) ; d'où l'intérêt d'une

re-lecture à la lumière du Lucernaire antique du commentaire de ce texte par S.A. dans *Sermon Denis* XI (Miscell. agost. I, p. 49) voir la note 60, p. 24.

A. D.

167. *Zur ‘ Pater Noster ’-Einleitung der römischen Messe,* par Leo Eizenhöfer dans *Archiv für Liturgiewissenschaft,* IV/2, 1956, 325-340.

Il existe actuellement une tendance d’interpréter la fourmule-préface au Pater « Praeceptis... formati », comme si le second membre « divina institutione formati », ne faisait pas allusion à un enseignement du Seigneur mais à une transformation sacramentelle des fidèles. W. Dürig, *Imago,* München, 1952, 175 suiv. s’en réfère à saint Cyprien pour expliquer que la formule fait allusion au baptême, qui, comme une nouvelle création (institutio) fait du fidèle un enfant de Dieu (formati) qui peut lui dire réellement : notre Père. A. Baumstark, *Die Entwicklung des Messritus,* Bonn, 1944, 19, pense à une transformation par l’Eucharistie et en déduit l’hypothèse que primitivement le Pater pourrait bien avoir été récité après la Communion. L’A. s’y oppose, non pour des raisons théologiques, mais pour des raisons philologiques. D’abord les 2 membres de la phrase « Praeceptis... formati » correspondent exactement, mais en ordre renversé. à *Matth.,* 6, 9 : Praeceptis... moniti = *προσεύχεσθε* ; divina... formati = *οὕτως, sic,* c’est-à-dire « ayant appris de prier ainsi, la forme de prière à dire ». Mais surtout l’expression « divina institutione formati » et ses formes analogues sont attestées chez les auteurs païens et chrétiens comme ayant le sens d’une information par enseignement, non d’une transformation par rite cultuel. L’A. donne une impressionnante liste de références ; une seule à Augustin, *De civ. Dei,* XXII, 24... « Sicut ergo ait apostolus de institutione spiritali... formatur ». L’A. doit avouer qu’il peut s’agir ici d’une transformation sacramentelle, mais il maintient qu’en premier lieu le texte vise un enseignement en parole et exemple comme le montre le contexte de la citation paulinienne, I *Cor,.* 3, 7 (p. 330).

L’A. se lève aussi contre ceux qui pour obtenir un parallélisme parfait entre les éléments de la préface (moniti-formati ; praeceptis-institutione ; salutaribus-divina) veulent voir dans « salutaribus » une personne (salutaris, salvator, salus = Christus comme divina = Dei). Il maintient « salutaris » comme adjectif et bien dans le sens traditionnellement accepté. Chez les auteurs païens et chrétiens cet adjectif accompagne volontiers : conseil, précepte, ordre, avis, lois. L’A. cite à ce propos parmi de nombreux témoins Augustin, *Sermo Frangip.* 9, 1 (232, 3 Morin ; PL, 46, 997). D’après l’A. il convient de maintenir pour la préface du Pater l’interprétation traditionnelle.

A. d. V.

168. *La « Memoria des Vingt Martyrs » d’Hippone-la-Royale,* par Othmar Perler, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes* 2, 1956, 435-446

Analysant 4 sermons d’Aug., 148, 260, 257, 258, transmis dans deux séries pascales différentes, *Alleluia* et *Fleury,* l’A. décrit deux cérémonies qui avaient lieu dans la Mémoria des Vingt Martyrs, pour fixer ensuite quelques détails concernant l’emplacement de cette Mémoria dans la ville d’Hippone. A. Dom Lambot qui la situe à proximité de la Basilique majeure (*Revue des Sc. rel.* 30, 1956, 230-240), il fait plusieurs objections, réservant son avis jusqu’à plus ample information archéologique.

A. D.

169. *Die Arkandisziplin in der alten Kirche,* par Hartmut CLASEN. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karl Universität zu Heidelberg, 28. Juli 1956. Dactylographie.

De cette thèse sur la discipline de l'arcane dans l'Église des premiers siècles je ne puis, dans ce Bulletin, donner qu'un aperçu général avant d'insister sur les passages qui concernent Augustin : l'étude mériterait davantage. La discipline de l'arcane (le terme daterait de P. Dalle 1666) a été étudiée pendant longtemps en fonction de la controverse sacramentaire entre catholiques et protestants ; actuellement elle excite l'intérêt des milieux qui s'occupent de « théologie du mystère » ou du problème de la catéchisation du monde moderne. Sur son origine, son contenu son but, les opinions restent partagées. M. Clasen aborde son sujet sans préjugé, ni sur les sacrements, ni sur les rapports d'influence entre hellénisme et christianisme. Il développe son étude chronologiquement à rebours : du IVe-Ve siècles, où la pratique se présente quoique multiforme comme une institution achevée (P.I. 13-56), à travers l'époque anténicéenne qui en élabore les éléments précurseurs (p. II. 56-86), jusqu'au siècle apostolique où il s'en trouve des amorces dans les milieux païens et chrétiens (P. III. 86-115). Ses conclusions, basées sur les textes, sont très nuancées : on peut les résumer comme suit. La discipline de l'arcane proprement dite n'existe comme pratique générale dans l'Église que pendant le temps relativement court de 300-450. Il est difficile d'en donner une définition exhaustive à cause de ses formes multiples (p. 10-11). Elle est une institution de l'Église qui prescrit à ses membres de garder le secret devant les païens et les catéchumènes sur les éléments matériels, les textes et les rites liturgiques des sacrements (p. 115) ; l'objet en est plutôt cultuel que doctrinal (voir détails p. 15 et passim). La persécution ne peut pas être la cause déterminante de son apparition (p. 113-114) ; elle ne se développe qu'après les persécutions. Je dirais : tout comme le catéchuménat. A mon avis l'A. n'exploite pas assez le lien intime que je crois exister entre catéchuménat et discipline de l'arcane, bien que ce lien sous-tende toute sa documentation et argumentation. L'usage généralisé du baptême des enfants entraîne symptomatiquement la disparition des deux pratiques (p. 53).

En prescrivant le secret, l'Église vise moins l'ignorance des profanes, qui d'ailleurs avaient de multiples moyens de s'informer, que le respect du culte divin et l'utilité des fidèles. Cependant le premier motif, qui est le motif de base, s'appuie sur des traditions et se développe sous des influences diverses, qui donnent origine au IVe-Ve siècles, non à un type uniforme, mais à trois types distincts : le type alexandrino-césaréen, le type antiochéen, le type occidental. Les trois types sont fondés sur une division plus ou moins dualiste de l'humanité, division basée sur la Bible et peut-être en rapport avec la prédestination : fidèles-infidèles (Antioche), pistikoi et gnostikoi (Alexandrie). Le type antiochéen représente l'aboutissement de traditions ancien-testamentaires et d'institutions apostoliques, qui tendaient à éviter la transmission inefficace et peu conforme à la sainteté de Dieu de révélations divines à des indignes. Le type alexandrino-césaréen semble avoir une origine plus complexe : elle hérita de l'arcane théologique observée dans le milieu de Clément et d'Origène, le « secret » des philosophes, un certain dualisme gnostique (dans le sens rappelé plus haut), une conception relative de la vérité religieuse et l'idée d'une tradition secrète transmise par les apôtres. Le type occidental se forme d'éléments empruntés aux types orientaux : l'arcane y est pratiquée moins pour des raisons théologiques que pour des raisons d'utilité pratiques. L'A. passe ici en revue (p. 47-56) quelques témoins du type occidental formé. Ambroise parle de l'arcane comme d'une pratique allant de soi : il voit dans son observation principalement un exercice de vertus chrétiennes. Le pape Innocent, *Ep.* 25, PL. 20, 558, semble exploiter, aux dires de l'A., l'arcane

comme un moyen tactique d'imposer son autorité aux évêques d'Italie (ceci me semble exiger quelque discussion). Zénon, dans sa controverse avec les ariens, qui ne pratiquaient pas l'arcane, cherche le fondement théologique de la pratique dans une doctrine de la foi : la *fides* ne se base pas sur la *doctrina* (enseignement ?) mais sur la *credulitas* (point de vue intéressant à exploiter). *Tract*, I, 1, 4 ; PL 11, 262-264. Augustin, lui aussi, connaît, admet et pratique l'arcane. Casaubon estime le nombre de réticences (aposiopésies : *norunt fideles*) dans l'œuvre d'Aug. à quelque 50. L'A donne quelques références p. 47 note 2 (Le *sermo*, signalé 332, 7 = ML 38, 111 doit être 232, 7 = ML 38, 1111). L'A. ne veut pas être exhaustif. En fait, il est possible de donner bien d'autres références, non seulement à des discours mais aussi à des traités et à des opuscules ou lettres : *Enarr. in psalm*, 103, 1, 14 ; *Ep.* 140, 19, 48 ; *De moribus eccl. cath.* I, 1 ; *De vera relig.* 28, 51 ; *Contra Adim.* 22 ; *De Trinitate*, III, 10, 21. Si l'A. avait analysé quelques-unes de ces autres références, il aurait probablement porté un jugement moins exclusif sur la justification de la pratique de l'arcane par Augustin. En effet, l'A. affirme qu'Aug. détruit le fondement théologique qu'Antioche et Alexandrie avaient donné à l'arcane. Il cite comme preuve *Tract. in Jo*, 96, 3 : « quia etsi non eis (catechumenis) fidelium sacramenta produntur, non ideo fit quod ea ferre non possunt ; sed ut ab eis tanto ardentius concupiscantur, quanto eis honorabilius occultantur ». Il est clair d'après ce texte que pour Aug. le motif de l'arcane n'est pas un manque de dignité (Antioche) ni de capacité spirituelle (Alexandrie) chez le catéchumène, ni le caractère sacré du rite à expliquer, mais un but pratique, le but d'exciter par le mystère le désir d'y participer au plus tôt, désir nourri par la curiosité : « si non te excitat festivitas ducat ipsa curiositas », *sermo* 132, 1 (cité p. 21). Il serait intéressant d'étudier le rôle de *curiositas* dans les écrits d'Augustin : voir H. J. Mette, *Curiositas* dans *Festschrift Bruno Snell*, München, 1956, 227-235 : *Bulletin augustinien* dans *Revue des et. aug.*, V, 1959, p. 278 n. 128. Mais est-ce vraiment pour Aug. le seul motif ? La dignité de l'auditeur, sa capacité de comprendre ne jouent-elles pas de rôle ? Et par conséquent même le caractère sacré des objets reste-t-il en dehors de ses considérations ? Je soumets quelques textes à la réflexion. Parlant de la possibilité de trouver la vérité Aug. remarque : « nec si ea discere cupiens, in aliquos forte inciderit vel episcopos vel presbyteros... antistites et ministros, qui aut *passim caveant nudare mysteria*... ubi... neque omnes qui quaerunt discere *digni sunt* », *De mor. eccl. cath.* I, 1. Et dans le *De vera relig.* 28, 51, dont tout le paragraphe serait à citer, il dit : « alimenta *lactea* large avidis *infirmioribus pluribus*... infundunt, validioribus autem cibis cum *sapientibus paucis* vescuntur (cela nous ramène à Alexandrie). Dans le *Contra Adim.*, 22, parlant de l'A.T. « Et cum adhuc nondum oporteret... nudare populo legitima sacramenta figurarum... nondum enim Deo inhaerebant per spiritum, sed per carnem legi servabant ». On doit évidemment se demander si dans ces textes, il s'agit de quelque pratique de l'arcane ou plutôt d'une pratique de doser l'enseignement ; Aug. rappelle ailleurs la pratique de l'arcane dans l'enseignement chez les académiciens : *Ep.* I, 1 (Goldb. p. 2, 4-5 ; 1, 2 (Goldb. 2, 18) ; *Contra academ.* II, 10-24, 14, 29 ; III, 7, 14 ; 12, 38 ; 20, 43. Cependant le lien entre l'enseignement de la foi et la catéchèse, qui est soumise à l'arcane, est très étroit, si bien qu'il me semble devoir tenir compte de ces textes pour l'explication des motifs qui chez Augustin justifient sa pratique.

Je mettrai quelque réserve à voir un témoignage de l'arcane dans *Sermo* 212, 2, où Augustin défend de prendre des notes de son exposé du Symbole (p. 15 note 15) : il justifie sa défense, en effet, par un rappel de *Jérémie* XXXI, 33, et semble en outre faire un jeu de mot : « sed memoria tenere » et « commemoratio fit promissionis Dei ». Je ne conteste pas l'existence d'une défense d'écrire le Symbole, j'en cherche la raison qui n'est peut-être pas dans la pratique de l'arcane. Il ne m'appartient pas d'insister ici plus longuement sur l'ensemble de cette étude.

A. d. V

HISTOIRE-HAGIOGRAPHIE

170. *La morte di Romolo nella « Historia Miscella » di Landolfo Sagace,* par Giulio Puccioni, dans *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei,* Rendiconti, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 11, 1956, 137-141.

Dans son récit de la mort de Romulus, Landolfo Sagace (Historia Miscella p. 9, ed. Crivelluci 11, 3-7) cite Paul Diacre en interpolant *fulmine ictus.* L'A. avance l'hypothèse d'une dépendance par rapport à *De Civitate* III, 15, citant et expliquant Cicéron *De Republ.* II, 10. Si Augustin interprète discrètement Cicéron, Landolphe à son tour interprète Augustin en affirmant ce que celui-ci ne fait que suggérer : que Romulus est mort foudroyé.

A. D.

171. *Du nombre des persécutions païennes dans les anciennes chroniques,* par V. Grumel, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes,* 2, 1956, 61-66.

Orose (*Historiae* 7, 26) compte dix persécutions païennes parallèlement aux dix plaies d'Égypte. Augustin (*De civit. Dei* 18, 52) admet ce nombre, mais récuse le symbolisme mathématique d'Orose et la limitation à dix du nombre total des persécutions. Prosper d'Aquitaine (*Chron.* : Mommsen, *Chr. minora,* 1, 341-485) recense dix persécutions à la manière de Sulpice Sévère (*Chron.* 2, 32), mais en évitant le symbolisme blâmé par S. A.

A. D.

172. *Una redazione poco conosciuta della passione di S. Vincenzo,* par Manlio Simonetti, dans *Rivista di Archeologia cristiana,* 32, 1956, 219-214.

L'étude de BHL 8631 (Paris) permet à l'A. de modifier plusieurs positions émises par De Lacger dans son important travail sur S. Vincent de Saragosse (*Rev. d'hist. de l'Egl. de France,* 1927). Il reste que les plus anciens mss. existant sont postérieurs aux sources utilisées par Prudence (*Peri Steph.*, hym. 5) et par Augustin (cf. *Sermons* 274-5-6-7 et Morin, *Serm. post maur.* 243). L'A. aboutit à des conclusions neuves sur le caractère « épique » de ce texte hagiographique, dont il présente une recension critique d'après 4 mss. de la Bibliothèque nationale.

A. D.

173. *Perspectives ambrosiennes : SS. Gervais et Protais, génies de Milan,* par Jean Doignon, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes* 2, 1956, 313-324.

Dans le culte qu'il a créé autour des reliques des SS. Gervais et Protais, Ambroise a réussi à harmoniser les traditions de l'Orient chrétien (patronage des martyrs) avec des survivances du paganisme romain (génies protecteurs de la cité). L'exposé de ce thème fait appel à Augustin, *Sermon* 64 (p. 318) au sujet de la liturgie des SS. martyrs ; *De civitate* X, 21 (p. 321) sur le genius d'après Porphyre ; *De civitate* XXII, 8 et *Confess.* IX, 7, 16 (p. 328) sur le fait de l'apparition des SS. martyrs.

A. D.

174. *Le Sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire,* par A. Chastagnol, dans *Revue des Études Anciennes,* LVIII, 1956, 241-253. — *Revue des Études Latines,* XXXIII, 1955, (1956) 50-52.

L'auteur propose de dater la lettre adressée par Flavius Constantinus à Volusianus à propos des troubles suscités par le pélagianisme non de 421 mais de l'automne 418 ; il reconstruit un stemma de la famille des Caeionii plus complet et plus étudié que ceux de Seeck et du cardinal Rampolla ; il suit l'évolution vers le christianisme de cette famille et pour Augustin situe sa place dans ce « siège en règle » de Volusien par ces Lettres : *Ep.*, 135-138, années 411-412. Cet article avait déjà fait l'objet d'une Communication à la Société des Études latines, séance du 11 juin 1955, où M. W. Seston se déclara convaincu par l'argumentation qui date la lettre de Constance à Volusianus de 418 et le stemma établi par A. Chastagnol semble se défendre très bien contre les attaques des historiens.

G. C.

175. *Augustinus und Pelagius,* par Wilhelm Schneider, dans *Die Christengemeinschaft,* (Stuttgart), 28, 1956, 212-215.

L'A. imagine une entrevue entre Augustin et Pélage à Carthage. Le portrait physique de Pélage, représentant de la race nordique, est bien plus avantageux que celui que Jérôme en fait dans ses écrits : les deux ont probablement exagéré. Par contraste le portrait d'Augustin a quelque chose de dur et de contracté. L'entretien roule évidemment sur la question de la grâce. L'A. donne toute sa sympathie au moine breton, qui luttait pour la liberté et la noblesse de l'homme... Un article, même populaire, doit davantage tenir compte des nuances, surtout dans une matière si difficile.

A. d. V.

Sur le *Pélagianisme* voir les Nos : 282, 283, 284, 285, 286.

III. — ÉTUDES GÉNÉRALES

AUGUSTINISME

176. *Patrologie.* Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, par Berthold Altaner Verlag, Herder, Freiburg, 5 aufl., 1958, 508 S.

Patrología, obra compusta en alemán por el dr. Berthold Altaner, ofrecida a los lectores de habla española por los padres Eusebio Cuevas y ursicino Dominguez-del val, 4 edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, 459 p. *En appendice* Patrología española por los padres E. Cuevas y U. Dominguez-del val, 132 p.

Il n'y a plus à faire l'éloge de la *Patrologie* d'Altaner dont le nombre d'édition va s'augmentant d'année en année (5 éd. allemandes, 4 éd. espagnoles, 3 éd. italiennes, une en anglais, en français et hongrois). Les traducteurs de la 4e édition espagnole parue en 1956, ont, avec la permission de l'Auteur, introduit la plupart des compléments bibliographiques que nous retrouvons dans la dernière édition allemande récemment parue. Nous avons donc dans ces volumes les derniers renseignements sur l'ensemble des problèmes posés par la littérature patristique. Dans le chapitre consacré à Saint Augustin, B. Altaner a non seulement mis au point la bibliographie, mais il a introduit plusieurs mises au point qui font suite à des recherches récentes. Par exemple p. 375 (éd. espagnole p. 351) il fait siens les résultats

des travaux de P. Courcelle relatifs à l'influence du néoplatonisme d'Ambroise, comme au rôle joué par Manlius Theodorus et Simplicianus dans la conversion d'Augustin. Il enregistre avec réserve semble-t-il, la controverse autour du « Tolle Lege », p. 384-385 (éd. espan. 359). Il signale l'influence probable de l'*Ad Donatum* de Cyprien sur Augustin rédacteur des *Retractationes*, p. 384 (éd. espan. 357). Nous trouvons une allusion rapide aux travaux de Lauras-Rondet sur la formation et l'évolution du thème des deux cités p. 387-388 (aucune allusion dans l'ed. espan.) ; l'authenticité du *Sermo de Symbolo ad cath.* démontrée par Sizoo, lui paraît évidente, p. 389 (éd. esp. 362). Il présente brièvement l'état de la question à propos du texte de l'Écriture, disons des textes de l'Écriture, utilisés par Augustin : Itala ou texte occidental, Vulgate de Jérôme, et texte corrigé par Augustin lui-même sur les Septante, p. 392 (éd. espan. 364-365). Les dates proposées par le Landais pour les *Enar. in ps.* 119-133 et les *Tract. in Ioan.* I-XII paraissent comme admises, p. 394 (omission dans l'éd. esp.). Un bon état de la question de la *Regula* est présenté à la p. 396 (éd. esp. 368). A la page 403 (éd. esp. 373) B.A. paraît répondre à des auteurs qui récemment ont tenté de reprendre les thèses protestantes sur l'essence du péché originel et la concupiscence. A propos de l'Eucharistie, l'insistance est mise sur la présence réelle et la valeur sacrificielle, p. 409 (éd. esp. 378). B. Altaner aurait pu peut-être insister sur quelques autres aspects récemment mis en valeur : la catéchèse et la liturgie, les divers genres littéraires auxquels a recouru Augustin, sa conception de l'Histoire du peuple de Dieu, le manichéisme et la gnose en Afrique, les aspects sociologiques du donatisme, Augustin face à l'arianisme et aux conquêtes des Vandales... Mais somme toute les quarante pages que B. Altaner a consacrées à saint Augustin constituent une des meilleures introductions à l'étude de l'évêque d'Hippone, de sa vie, de sa pensée et de ses œuvres.

G. F.

177. *Attualità di sant'Agostino*, par Jean Guitton, traduzione dal francese di M.L. Guicciardi, edizióne Paoline, Roma, 1956, 96 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 332, dans *Rev. Et. Augustin.* 1957, p. 95.

178. *San Agustín : Jerarquía y totalidad*, par Gabriel Del Estal, O.S.A., dans *Augustinus*, 1, 1956, 9-21.

Essai sur les aspects antinomiques du génie d'Augustin : il réalise avec un rare succès « richesse et équilibre ». Il a lui-même énoncé la formule de sa personnalité en *De vera relig.* 40, 76. L'A. en fait l'application avec autant de compétence (réfer. à l'appui) que d'enthousiasme, en cet article inaugural.

A. D.

179. *San Agustín en nuestro tiempo, la interioridad agustiniana*, par Victorino Capánaga, O.R.S.A., dans *Augustinus*, 1, 1956, 201-213.

L'univers augustinien comprend trois catégories ou trois étages d'êtres : *infimos, intimos, superiores.* A eux correspondent les trois temps de la dialectique aug. de l'intériorité qui est passage-dépassement de l'inférieur au supérieur. Elle présente trois caractéristiques : totalité, hiérarchie et unité.

A. D.

INFLUENCE AUGUSTINIENNE

180. *Inactualidad de San Agustín,* par Armando Rigobello, dans *Augustinus,* 1, 1956, 249-253.

Plutôt que de l'actualité de S. Aug., il serait préférable de parler d'un augustinisme actuel, quitte à bien le définir. Augustin n'est pas un « philosophe de la crise » au sens moderne. La problématique de la pensée contemporaine ne coïncide pas avec celle d'Augustin.

A. D.

181. *San Agustín, genio de Europa,* par Lope Cilleruelo, dans *Religión y Cultura,* Segunda época : (1er art.) *Origen de la filosofia,* I, (1) 1956, 25-60 ; (2e art.) *Helenismo y Judaismo,* 1, (2) 1956, 217-244 ; (3e art.) II, (6) 1957, 185-214 ; (4e art.) La interioridad y la reflexión, III, (9) 1958, 85-108 ; (5e art.) *El siglo XVII,* III, (12), 1958, 555-577.

Le but de cette série d'articles est de présenter saint Augustin comme le « Génie » de l'Europe, un peu comme Auguste était le « Génie de l'Empire romain » : son idéal, son inspirateur et fondateur, son chef et protecteur. L'A. remonte très haut, jusqu'à l'origine de la philosophie chez les Perses et les Grecs auxquels il compare la sagesse juive (1er article) : d'où un 2e art. sur l'Hellénisme comparé à la religion authentique de la Bible, avec l'essai de conciliation de Philon : jusqu'ici saint Augustin n'intervient que de loin. Le 3e art. entre dans le sujet en considérant la *formation* du penseur ; il relève trois influences : le *manichéisme* où Augustin constate que la philosophie est liée à la foi (malgré les promesses contraires) ; le *scepticisme,* où il se voit forcé de chercher une base critique à la vérité ; le *platonisme,* où il trouve les vérités des anciens sages, mais en les assimilant grâce à la Révélation chrétienne, ce qui limite fort sa dépendance de Platon. Ces remarques, bien que générales, ne manquent pas d'intérêt ni d'originalité. C'est plus encore le cas des 4e et 5e articles, étudiant les rapports entre saint Augustin et Descartes qui est à l'origine de l'Europe moderne : entre eux, l'A. affirme une réelle dépendance et il montre une concordance sur plusieurs points importants, comme l'intuition du moi pensant mise à la base du spiritualisme métaphysique, et l'existence de Dieu, comme source de nos vérités et comme Créateur du monde : d'où il conclut, p. 559, que « le cartésianisme en ses doctrines fondamentales est un augustinisme authentique » ; — ce qui ne l'empêche pas, p. 560-565, de relever une différence radicale d'esprit, car Descartes, par son rationalisme, met l'homme à la place de Dieu : il rejette aussi la connaissance « subconsciente » comme celle de la mémoire image de Dieu ; et il oublie le rôle du *mal,* si important en augustinisme. Critiques très justes, mais qui dénoncent à mon avis, des déviations aussi graves, sinon plus, que celles de Malebranche, que l'A., p. 571-572, en deux pages sévères, refuse d'admettre comme un vrai augustinien. Il fait de même d'ailleurs, p. 572-574, pour Spinoza, Leibniz, Hegel, et avec plus de raison, mais de façon fort générale. — Disons que dans l'ensemble, l'exposé vise à une haute vulgarisation, plutôt qu'à une recherche approfondie.

F.-J. T.

182. *La littérature européenne et le moyen âge latin,* par Ernst Robert Curtius, traduit de l'allemand par Jean Brejoux, Presses univers. de France, Paris, 1956, 23 × 14,5, 738 p.

Nous signalons ici cet ouvrage, non pas pour la page et demie (92-93) consacrée ex professo à saint Augustin, mais pour son ensemble, qui décrit avec force détails le climat littéraire dans lequel la littérature européenne est née des traditions classiques latines, païenne et chrétienne. L'A. y analyse divers thèmes en mettant toujours l'accent sur leur *élément formel.* Le résultat nous semble merveilleusement riche : nous ne pouvons pas y insister ici. C'est du point de vue formel que l'A. introduit saint Augustin, p. 92-93 et passim : voir Index des noms propres. Il serait mal venu de tirer de leur contexte ces passages, pour les présenter ici : ils perdraient leur valeur. Donnons cependant quelques exemples. « Écrire sur l'eau » *De civ. Dei,* XIX, 23, p. 371 ; les métaphores relatives aux parties du corps, p. 169 : « la main de ma langue », *Confess.,* V, 1 ; « la tête de l'âme », *Confess.,* X, 7, etc... La composition fondée sur les chiffres, p. 612-613 : le chiffre sacré 33, le *Contra Faustum* a 33 livres ; le chiffre sacré 22, *La cité de Dieu* a 22 livres. Le lecteur attentif trouvera ainsi une foule de détails fort instructifs pour eux-mêmes, mais surtout significatifs dans le développement de l'ensemble de l'ouvrage.

A. d. V.

183. *Marius Victorinus et Alcuin,* par Pierre Hadot, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 21, 1954, (1955), 5-19.

Par l'intention clairement exprimée, à la suite de S. Aug., de soumettre la théologie aux règles de la dialectique, Alcuin est à l'origine de la méthode scolastique. En fait, dans son *De fide s. et ind. Trinitatis,* L. I, il se contente de « coudre habilement des textes de S. A., » il reste un compilateur. Dans le L. II, c'est Marius Victorinus qui, sans être nommé, est mis à contribution très servilement (cf. textes parall.). Sans être un Père de l'Église, M. V. est pour Al. un *fortis fidei defensor,* en tout cas son modèle. L'A. croit trouver dans les emprunts d'Al. (voir la suite de son enquête p. 14-18) des éléments capables d'éclairer le problème littéraire de M. V.

A. D.

184. *Remigius ' Ideas on the classification of the seven liberal Arts,* par Cora E. Lutz, dans *Traditio,* XII, 1956, 65-86.

Rémy d'Auxerre (ɪxᵉ siècle), disciple de Jean Scot Erigène, a transmis au Moyen Age les idées des anciens sur les sept arts libéraux, surtout par ses *Commentaires* : sur *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Martianus Capella, et autres. Il s'inspire aussi de saint Augustin, en considérant les arts libéraux comme immanents à l'âme humaine, en raison des lois éternelles qui les commandent (*De doctr. christ.,* II, 38, 56) cf. p. 66-68 ; — et dans ses efforts pour définir la sagesse ou philosophie, à laquelle il rattache les sept arts : cf. p. 80-81.

F.-J. T.

185. *Estudos de Literatura medieval,* par Mario Martins, Livraria Cruz, Braga, 1956, 22 × 16, 536 p.

Étude consacrée aux premiers essais de littérature *portugaise* au Moyen Age. On y signale, p. 191-200, la traduction en portugais par un Anonyme, des *Soliloquia* et *Meditationes,* non authentiques, attribués à saint Augustin ; p. 224-228,

l'existence à Santa Cruz de Coïmbre de deux monastères, l'un d'homme, l'autre de femmes, de l'ordre « dos Coonegros Regrantes e crasteiros » qui suivaient la règle de saint Augustin et célébraient sa fête en grande solennité : d'après P. David, dans *Rivista Portuguesa de Historia*, t. 3, p. 38, la Règle augustinienne fut officiellement reçue à Santa Cruz en 1135 (cf. p. 225, n. 2). — On retrouve encore saint Augustin au monastère d'Alcobaça, dans les traductions d'ouvrages spirituels attribués à saint Bernard (cf. p. 267, 269) ; et surtout dans le *Liber creaturarum* du philosophe de Barcelone, Raimundo Sibiúda († 1436) qui s'inspire non seulement de R. Lulle, mais de saint Augustin, soit directement, soit par Hugue de Saint-Victor où il a puisé sa théorie des créatures images de la Trinité et des perfections divines.

F.-J. T.

186. *Conscience de l'Histoire et Théologie au XIIe siècle*, par M.-D. Chenu, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XXI, (année 1954), 1955, 107-133.

A côté des penseurs indifférents à l'histoire au xiie siècle, on en trouve plusieurs où s'amorce une réflexion consciente sur le développement historique de l'Église : tels, Hugues de Saint-Victor, le Prémontré Anselme de Havelberg, Othon de Freising et quelques autres. L'A. caractérise leurs positions assez diverses, en y mettant de l'ordre et de la clarté : conception du rôle de l'Empire romain, transféré à Charlemagne ; augustinisme politique ; et aussi, rôle des nouvelles nations, Normands, Francs, Lombards, etc... — Il note l'*influence de saint Augustin*, lequel suggère parfois une vision idéaliste de la théologie qui évacue l'histoire ; mais souvent aussi éveille le sens historique, notamment grâce aux six âges du monde, cadre de la *Cité de Dieu*, comparés aux âges nettement évolutifs de l'homme : *De civ. Dei*, X, 24, cf. p. 118 ; on peut y ajouter, *Ibid.*, XXII, 30, 5 ; et surtout *De catéch. rudibus*, xviii, 29-xxii, 39, B.A., t. II, 94-118. Il est encore à l'origine d'une ouverture féconde du sens historique par la grande répartition des époques : *ante legem, sub lege, sub gratia.* (Cf. p. 120, citant *Enchirid.*, 118). — Cet aspect historique de l'influence augustinienne méritait d'être relevé, à côté du platonisme qu'il ne faut pas exagérer, surtout en exégèse.

F.-J. T.

187. *Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker*, von Johannes Beumer, dans Scholastik, XXXI, 1956, 213-238.

Richard est à la fois un *théologien* et un *mystique*, en ce sens que : 1. sa théologie est sous l'influence de sa mystique, par sa méthode, par ses tendances affectives, par des réserves sur la valeur des concepts rationnels appliqués à Dieu, et son orientation vers la contemplation. 2. A l'inverse, sa mystique est aussi sous la dépendance de sa théologie, par ses précisions et ses classifications systématiques, bien plus fréquentes que les descriptions d'expériences mystiques : cf. par exemple, les 6 genres de contemplation et les 4 modes de vision de Dieu. Cette dernière classification, note l'A. (p. 230), exprime une donnée traditionnelle des mystiques qui remonte à saint Augustin : cf. *Cont. Adimant.*, P.L., 423, 171 ; — *De Genesi ad lit.*, 12, 6, P.L., 34, 458 f. — On pourrait signaler bien d'autres rapprochements, en particulier dans la méthode qui est augustinienne et anselmienne, avec de fréquents appels au texte d'Isaïe : *Nisi credideritis, non intelligetis.* Mais ils ne sont pas faits en cette étude, d'ailleurs riche et solide, qui porte sur Richard de Saint-Victor en lui-même.

F.-J. T.

188. *Godefroy de Saint-Victor, Fons philosophiae,* texte publié et annoté par Pierre MICHAUD-QUANTIN, Analecta Mediaevalia Namurcensia 8, Godenne, Namur ; Giard, Lille, 1956, 25 × 16, 68 p.

Nous connaissons la personne et l'œuvre de G. de S. V. depuis le maître-ouvrage de Ph. Delhaye, *Le Microcosmus de Godefroy de S. Victor, Etude théologique,* Lille, 1951. La présente publication en est un précieux complément. Elle procure une édition critique du *Fons philos.* sur les trois mss. existants (Paris, Bibl. Mazar. et Bibl. Nat.) avec la pertinente présentation qu'en fait P.M. Qu. Document d'intérêt (à rapprocher du *Didascalicon* de Hugues de S.V.) pour la connaissance du milieu scolaire parisien au milieu du XIIe siècle : ensemble des disciplines enseignées, progression des études, place de la théologie (elle forme un tout avec le *quadrivium*) et sa méthode (essentiellement scripturaire et patristique). Parmi les 836 vers que compte le F. Ph., retraçant les étapes de la formation intellectuelle et religieuse de God., relevons v. 701-740 l'éloge d'Augustin, docteur au message universel (d'après ses principaux ouvrages), amenant l'éloge de sa Règle v. 741-748, qui régit la vie des chanoines réguliers.

A. D.

189. *St Thomas and Arianism,* par Peter WORRALL, O.P., dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* 23, 1956, 208-259.

L'exposé préliminaire (208-212) recense les sources de S. Th. sur l'arianisme. St A. est mis en œuvre dans *Ia pars. S. th., Comm. in Jo., Quodlib.* du point de vue dogmatique surtout, concurremment avec S. Hilaire, celui-ci spécialement au plan historique. St A. est encore cité plusieurs fois dans la *Catena aurea* (citations indirectes) concernant soit Arius soit les ariens. Le corps de l'art. met au point avec la meilleure précision : les erreurs concernant le Fils, attribuées à Arius (212-235), aux ariens (235-251) et à Eunomius (251-252) — voir p. 219 et 221 une double utilisation de St A. La dernière partie relève les erreurs concernant le St-Esprit (253-258). — Ce consciencieux travail complète désormais celui du P. G. Geenen *St Thomas et les Pères,* DTC, XV, 738-761, spécialement c. 738 et 754.

A. D.

Sur *Thomas d'Aquin* voir aussi les Nos : 219, 263.

190. *San Agustín y Dante. San Agustín en la obra de Dante y en la de Petrarca,* par Vera PASSERI PIGNONI, dans *Augustinus,* I, 1956, 517-537.

Dante ne parle que deux fois de saint Augustin dans la *Divine Comédie* et il ne lui donne aucun rôle important, tellement qu'on l'a accusé d'être (à l'encontre de Pétrarque) un anti-augustinien. L'A. a relevé au contraire bon nombre de pensées qui reflètent des doctrines augustiniennes affirmées en *De vera relig., Confess* et *De civit. Dei* : les convergences se trouvent surtout dans la *Divine Comédie,* soit dans les œuvres politiques *Il Convivio, De Monarchia,* étudiée p. 630-636. Elles suffisent à prouver que Dante n'est pas *opposé* à l'augustinisme : il serait difficile de prouver plus.

F.-J. T.

191. *Motion, Time and Place according to William Ockham*, par Herman Shapiro, dans *Franciscan Studies*, 16, 1956, 213-303.

Le présent art. ne traite que du 1er des trois sujets, *Motion* au sens large (236-247), au sens strict (248-303). L'Introduction, de grand intérêt, repose le problème de la science chez Ockham. Les interprétations de sa Physique, sont des plus divergentes en dépit de leurs références communes à sa Logique. D'où le propos de l'A. : une prospection plus minutieuse de ce foyer de mésentente, qui en dégage toutes les implications métaphysiques. La position d'O. s'éclaire à partir d'Aug. qui imposa pendant 8 siècles l'optique platonicienne de la science (218-221). Entre Aug. et Ock. s'interposent deux chaînons essentiels, Thomas d'Aq. et D. Scot.

A. D.

192. *Giles of Rome and the Subject of Theology*, par Peter, W. Nash dans *Mediaeval Studies*, XVIII, 1956, 61-92.

Le problème du « sujet » de la théologie ou de son unité comme science est typiquement scolastique et n'a pas été abordé par saint Augustin. Pourtant Gilles de Rome, en le traitant comme les autres docteurs, tient à se référer à saint Augustin, tout en résolvant la question pour l'essentiel comme saint Thomas. Dans son *Prologue du Comm. des Sent.*, il s'appuie sur *De Trinit.*, IV, 20, X, 11, etc ; il prouve que la théologie est une science spéciale en recourant à la question *De Ideis* (*De div. qu.* 83, q. 46). De plus, donnant avec saint Augustin, la charité comme but à la théologie, il ne la dit plus, avec saint Thomas, principalement spéculative, ni non plus pratique, mais *affective*. Plusieurs *Quodlibets* : I cité p. 68, III, p. 72-75, V, p. 85-87 ; le *Comm. in II Sent.*, et une question spéciale *De subjecto théologiae* confirment cet augustinisme de Gilles de Rome, qu'il défend contre Godefroid de Fontaine et Henri de Gand également cités.

F.-J. T.

193. *Le prologue du Commentaire dionysien de François de Meyronnes*, O.F.M., par Jeanne Barbet, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XXI, (année 1954), 1955, 183-191.

Le *Commentaire* suivi des cinq livres de Denys l'Aréopagite, écrit par Fr. de Meyronnes, Maître franciscain, mort en 1325, est resté inédit. J. Barbet qui en prépare l'édition critique, donne ici (p. 188-191) le *Prologus* avec une introduction. Ce « Prologus » témoigne de l'autorité de saint Augustin, en renvoyant deux fois au *De Trinitate*, de façon peu précise d'ailleurs, et nettement au *De Genesi ad litt.*, XII (c. 36) sur la nature du ravissement de saint Paul au 3e ciel. Les écrits de Denys nous sont présentés comme expliquant la doctrine *vue* par saint Paul lui-même en Dieu.

F.-J. T.

194. *Thomas Bradwardine's* De Causa Dei, par Gordon Leff, dans *The Journal of ecclesiastical History*, VII, 1956, 21-29.

De Causa Dei contra Pelagium et de Virtute causarum est l'œuvre principale du théologien anglais Th. Bradwardine (1290-1349), qui y expose sa théorie de « l'action divine immédiate et universelle » en toute créature, spécialement chez l'homme, où elle sauvegarde pourtant la liberté à l'égard des causes inférieures. L'A. en sa courte étude, montre bien le caractère de cet ouvrage, comment il revient au *volontarisme* des augustiniens du Moyen Age, et réagit en un sens contre l'occamisme en donnant le primat à la théologie ; mais comment il prépare aussi les excès de Luther et de Calvin en minimisant l'action des causes secondes.

F.-J. T.

195. *Noematica biblico-mesianica de Alfonso Tostado de Madrigal,* par Pablo Luis Suarez, C.M.F., Collegium Theologicum Claretianum, Edit. Coculsa, Madrid, 1956, 24 × 17, 159 p.

Le savant évêque d'Avila, A. de M. † 1455, a laissé une œuvre exégétique importante ; dans cette thèse soutenue à l'Institut biblique de Rome, l'A. présente le résultat de ses recherches sur son herméneutique qu'on interprétait jusqu'ici en des sens très divers. Elle se situe dans la double ligne antiochienne et augustinienne. Le ch. vi, p. 132s. étudie cette dernière ascendance (p. 133, note bibliographique et critique sur le problème de la *polysemia biblica* en S. Aug.) ; c'est par S. Thomas surtout que Tostadus se rattache à Aug. ; il lui doit sa terminologie et le fonds de sa pensée : la théorie d'un double sens littéral, mais qu'il n'applique qu'aux textes messianiques (école d'Antioche). Ceux-ci en effet obtiennent dans leur réalisation un surcroît de signification qui leur confère leur plénitude — l'A. ne dit pas leur sens plénier.

A. D.

196. *Sacrum Imperium et Imperium germanicum chez Nicolas de Cues* par Roger Bauer, dans *Archives d'historie doctrinale et littéraire du Moyen Age,* XXI, (année 1954), 1955, 207-240.

L'A. caractérise l'œuvre originale de Nicolas de Cues qui cherche à maintenir, en théorie, l'unité politique de l'Empire chrétien (perpétué dans l'Empire germanique) comme réplique à l'unité de l'Église voulue par Jésus-Christ. L'influence augustinienne y est marquée, spécialement p. 211-214 (l'Église Corps du Christ), et 224 (qualités du prince chrétien), et passim : sans être la seule, elle est toujours présente.

F.-J. T.

197. *Al margen de libros y articulos de Lutero,* par David Gutierrez, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios, (En el VII Centenario de la Gran Unión,* 1256-1956), 169, 1956, 609-637.

1° Pourquoi Luther est-il entré au couvent augustin d'Erfurt ? Non par attrait du nominalisme (Meier), ou d'une stricte observance (Boehmer) ; c'était le plus proche de sa pension et de son cours. — 2° Qu'en est-il « des prédécesseurs augustins » de Luther ? L'A. se refuse à reconnaître pour tels Simon Fidati, H. de Orvieto, A. Favorini, P. de Valentia, et tout autant G. de Rimini. — 3° Pourquoi les supérieurs de Luther n'empêchèrent-ils pas son apostasie ? On peut alléguer quelque inexpérience chez Gabriel Della Volta, Prieur Général, nommé en 1519 au temps même de la crise. Quant au Provincial d'Allemagne, J. Staupitz, sans doute fut-il trompé par Luther qui jusqu'en 1520 joua double jeu. — 4° Combien d'augustins Luther entraîna-t-il dans sa défection ? Il est difficile de l'évaluer ; mais tous les Ordres furent atteints par la décadence. — 5° Que penser du P. Volterra et de son Général Seripando ? Ils furent en butte à la calomnie de la part de plusieurs qui souffraient de « psicosis luterana ». — En appendice, deux Lettres de G. della Volta.

A. D.

198. *La théologie de Luther et un nouveau plagiat de Pierre d'Ailly*, par Louis Saint-Blancat, dans *Positions luthériennes*, 4, 1956, 61-81.

Le Congrès international augustinien de Paris, 1954, a soulevé le problème de la formation théologique du jeune Luther ; il n'y a pas apporté de solution satisfaisante. Zumkeller estima que, vue l'étroite dépendance qui existait alors entre l'appartenance à un ordre religieux et la doctrine de cet ordre, Luther a dû vraisemblablement, assez tôt, subir l'influence de l'augustinisme contemporain : son *Commentaire des Sentences* de 1509-1510 comporte des passages qui contredisent Ockham et Biel et trahissent cette influence augustinienne ; *Augustinus Magister*, III, 269-271. On sait que pour préparer son commentaire du Lombard, Luther s'est servi de 3 manuels, celui de Guillaume Ockham, de Gabriel Biel et de Pierre d'Ailly. Ce dernier est fort éclectique ; on n'a pas encore déterminé la provenance de tous ses éléments. Un groupe d'éléments provient certainement des Maîtres, Ermites de saint Augustin, qui professaient à Paris : C. Michalsky, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du* xive *siècle*, Cracovie, 1925. L. Saint-Blancat y a relevé de nombreux passages empruntés, souvent textuellement mais sans mention de source, à Grégoire de Rimini ; voir *Recherches sur les sources de la théologie luthérienne primitive* (1509-1510), dans *Verbum Caro*, VIII, 1954, 82 suiv., article qui résume un mémoire présenté à la Luther Akademie en 1952 ; et le présent article, surtout p. 74-81. A partir de ces textes (première question du Prologue de Greg. de Rimini *in Primo Sententiarum lectura*) l'A. cherche à établir les caractères principaux de la théologie de Greg. de Rimini, pour les retrouver dans la conception luthérienne de la théologie des années 1509-1510. Ces caractères sont : anti-ockhamisme, anti-thomisme, « fidéisme », inspiration biblique. La comparaison est fort instructive et mériterait d'être développée à partir du commentaire entier de Grégoire et de Luther. Grégoire n'est pas le seul augustinien, que Luther lise (sans le savoir, peut-être) dans le manuel de P. d'Ailly ; il peut avoir pris connaissance de l'augustinisme indépendamment de ce manuel (Zumkeller *l.c.*). La découverte de L. Saint-Blancat apporte des faits concrets et brise, du fait, la conception rigide d'une formation ockhamienne, que Denifle a su imposer un certain temps à l'histoire de la formation théologique de Luther. Une autre question est de savoir quel est le rapport de fidélité entre la doctrine de Grégoire de Rimini et celle d'Augustin et quelle a été l'influence directe ou indirecte que Luther a subie du docteur d'Hippone. La découverte de L. Saint-Blancat est riche en promesses : elle ouvre la voie, espérons-le, à des recherches nécessaires et fructueuses.

A. d. V.

Sur *Luther* voir aussi le n° 255.

199. *En el Centenario de la muerte de S. Ignacio de Loyola*, por Victorino Capánaga, dans *Augustinus*, I, 1956, 295-311.

L'A. étudie les rapports entre saint Augustin et saint Ignace p. 300-311. Il note diverses ressemblances dans leurs conversions ; et il montre que l'œuvre augustinienne est une des sources de la spiritualité des *Exercices*, à trois points de vue : 1) par la concordance des thèmes et des doctrines, mise en relief dans l'ouvrage de P. Vogt, *Exercitia spiritualia S. Ignatii sententiis Sanctorum Patrum illustrata*, Bilbao, 1923 ; 2) par l'influence indirecte de ses maîtres, à Salamanque et à Paris, et surtout des Bénédictins de Montserrat, où fleurissait la « Devotio moderna », très augustinienne ; 3) enfin par la lecture directe des *Confess.* et des *Meditationes S. Aug.*, et peut-être d'autres œuvres spirituelles. — Bon résumé des études faites sur ce sujet.

F.-J. T.

200. *Un comentario inédito de Miguel MARCOS a la cuestión 23 de la Suma de Santo Tomás : de praedestinatione,* éditado par Valentin SERNA, S.I., dans *Archivo teologico granadino,* 19, 1956, 235-435.

Après un bref exposé des vicissitudes de la question de la prédestination, dès le temps d'Augustin déjà, l'auteur situe la place de Miguel Marcos (3e époque) il donne une brève biographie de ce Jésuite qui fut, contemporain de Suarez, Bañez, Vasquez — (1542-1600 ?) Il décrit ensuite le manuscrit de Salamanque nº 1607 qu'il emploie de préférence au manuscrit conservé à la Bibliothèque Capitulaire de Palencia dont les variantes ne sont pas importantes au point de vue doctrinal ; sa date de composition est 1586, il n'est pas autographe mais semble être cependant en partie dicté par Marcos. Suit un assez long exposé des positions théologiques et philosophiques de Marcos par rapport à la prédestination, ses principes directeurs et la place qu'il occupe dans la controverse, intermédiaire entre Bañez (prédestination antérieure, physique) et Bellarmin et Suarez (prédestination antérieure mais non physique) et incompatible avec Molina et Vasquez. Nous n'entrerons pas dans les subtilités de cette doctrine assez obscure, le lecteur suivra les discussions dans le texte clair muni de références et il verra que Marcos est le disciple fidèle de St Thomas et St Augustin dont il sait appeler l'autorité à la rescousse pour réfuter ses adversaires.

G. C.

201. *Campanella As Forerunner of Descartes,* par Bernardino M. BONANSEA O.F.M., dans *Franciscan Studies* 16, 1956, 37-59.

L'article intéressera d'abord sur le rapport Campanella-Augustin concernant les deux points auxquels s'en tient l'A. : conception du doute initial, *universal theoretical doubt* (40-45), et doctrine de l'autoconscience, *the principle of self-consciouness* (45-50). De part et d'autre, C. en appelle à l'enseignement d'A., *Contra ac., De vera rel., De Trin., De civ.,* non sans apporter sa note originale. Voir aussi R. Amerino, *Riv. di filos. neo-scol.* 23, 1931, 98 : *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Agostino e T. Campanella,* maintes fois cité par l'A. — Son étude n'intéressera pas moins les recherches cartésiennes. Indépendamment du problème qui reste à élucider des rapports entre C. et Descartes au plan historique, le P.B. présente en C. un précurseur de l'auteur du *Discours sur la méthode,* sans doute le chaînon intermédiaire qui rattache le cogito cartésien à celui d'Augustin.

A. D.

202. *Jean SINNICH, professeur à Louvain et un des premiers défenseurs de Jansénius* (1603-1666), par F. CLAEYS-BOUUAERT, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* XXXI, 1955, 406-417.

Moraliste et théologien polémiste, Jean Sinnich défendait Augustin dont l'*Augustinus* de Jansenius était un fidèle écho ; il refuse la tolérance aux Luthériens en s'inspirant des idées de l'évêque d'Hippone.

G. C.

203. *Réfutation et utilisation augustiniennes de Sénèque et du stoïcisme dans « L'homme criminel »* (1644) *et « L'homme chrétien »* (1648) de *l'oratorien J.F. Senault,* par JULIEN AYMARD d'Anger, O.F.M., Cap., dans *Memorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes* 2, 1956, 471-503.

Comme les humanistes de son temps, J.-F. S. réfute le stoïcisme en utilisant Sénèque et Epictète. Son originalité consiste à le faire en disciple zélé d'Aug. en exploitant l'arsenal de ses œuvres, en s'inspirant de sa doctrine et des thèmes développés par lui. Les textes de Sénèque voisinent aux mêmes fins près de ceux d'Aug. ; dans le stoïcisme, il dénonce le précurseur du pélagianisme. C'est Aug. qui complète et met au point les meilleures idées de Sénèque ; elles ne prennent tout leur sens qu'à la lumière des textes de l'évêque d'Hippone.

A. D.

204. *El Agustinismo de Malebranche,* par Joseph Moreau, dans *Augustinus,* I, 1956, 495-516.

Malebranche fonde sur saint Augustin, avec citations à l'appui, sa doctrine du monde intelligible existant en Dieu et *vu* directement par notre esprit, indépendamment des sens. L'A., tout en notant certaines différences (cf. p. 438 : Augustin n'est pas cartésien), montre surtout le bien-fondé de cette parenté d'esprit. Pour lui, de plus, à travers saint Augustin c'est la doctrine de Platon lui-même que Malebranche professe. Il rapproche ainsi (en notes) de Platon plusieurs formules augustiniennes : par ex., *De immort. animae,* 10, 17 : eodem modo (ideae) semper sese habent, de *Phéd.* 78, c. (note 23) ; l'expression « corporis sensus », *Confess.*, X, 12, 19 et passim, traduit *Phéd.*, 65, b (note 25) ; *De Trinit.* XII, 14, 23 (en Dieu, ni passé ni futur) reproduit *Timée,* 37, c (note 32 ; cf. aussi notes 43, 48, 51, 64, etc...). L'A. ne veut pas prouver qu'Augustin a lu Platon, mais ces concordances sont frappantes. Il y a d'ailleurs des différences et Augustin rejette explicitement la *préexistence des âmes* liée par Platon à la théorie de la *réminiscence* ; mais il aurait admis selon l'A., cette dernière théorie, en même temps que celle de l'*illumination* : la réminiscence n'étant qu'une *métaphore* pour exprimer l'intériorité de notre vision des vérités éternelles ; et l'illumination, une autre métaphore pour dire l'objectivité et la réalité de ces vérités en Dieu : deux aspects inséparables de la même doctrine. Telle est l'interprétation originale proposée p. 587 de *Retract.*, I, 4, 4 (et non pas I, 4, 8 comme il est écrit par erreur notes 50 et 52). La fin de l'exposé, p. 511-516 relève les objections qu'on peut faire à juste titre à cette théorie de la vision en Dieu. — Exposé riche en renseignements et en suggestions sur la doctrine augustinienne des Idées, en ses *sources* et en son *influence actuelle* ; l'étude d'Augustin lui-même semble moins poussée. A corriger : note 29, p. 501, dans la citation *De Trinit.*, XII, ii, 2, les mots *aliquid nostrum* ne désignent pas, comme il est dit, notre connaissance *sensible* ; mais comme Augustin l'explique peu après, *Ibid.*, iii. 3, notre *raison.* De même, p. 504, note 39, en citant *Confess.*, VII, 10, 16, on donne comme citation de *Ps.* 38, 12, une parole d'Augustin lui-même (nec tu me mutabis in te...) alors que la citation du ps. (tabescere fecisti sicut araneam...) est dans la phrase suivante.

F.-J. T.

205. *L'opera religiosa del Muratori,* par Alberto Vecchi, Academia di Scienze, Lettere e Arti di Modena, Ediz. Paoline, 1955, 24 × 17, 160 p.

La pensée d'Augustin occupe en cet ouvrage une place importante, et c'est sans doute pourquoi il a tenté la plume de l'augustinisant averti qu'est A. Vecchi. Les précisions qu'il apporte et le climat qu'il reconstitue contribueront à éclairer l'histoire des querelles théologiques du début du xviii[e] siècle. Elles mettent en relief certains aspects de la figure du grand Muratori : relevons pour ce qui nous concerne, un sens théologique très sûr, qui lui inspira, dans son opposition au jansénisme,

l'augustinisme modéré qu'il professa dans les questions de la grâce. Doué d'un grand sens historique, il était partisan d'un dégagement total de la problématique séculaire dans la relecture d'Augustin. Par ailleurs, une invincible répugnance pour la prédétermination physique le rejeta vers le molinisme. La controverse dans laquelle il est engagé sur la *dilettazione indeliberata*, qui concentra alors toute la critique du jansénisme, est à rapprocher des pp. 164-172 du P. de Lubac, *Surnaturel*, où figurent les mêmes protagonistes, Norris, Bellelli, Berti, de l'école augustinienne. L'ouvrage de A. V. sera surtout un précieux complément de notre article « Muratori », D.T.C., par E. Ammann, concernant deux productions relevant de M. : l'*Elucidatio augustinianae de divina gratia doctrinae* de Celso Cerri, qu'il prit sur lui de publier, en ajoutant des *Prolegomena* où il exposait ses propres idées ; puis surtout le *De ingeniorum moderatione*, des plus remarquables du point de vue patristique et augustinien. L'A. lui consacre un chapitre instructif : *Impegno apologetico*. On y trouvera, replacée dans son cadre et dûment analysée, cette défense experte et documentée de la tradition catholique contre le calviniste Jean Leclerc (cf. D.T.C.), dont le nœud est constitué par la justification des doctrines et des attitudes d'Augustin : foi et autorité, méthode apologétique, grâce et péché originel, défense de la foi, répression de l'hérésie et du schisme, unité et nécessité de l'Église.

A. D.

206. *San Agustín en el pensamiento de Menéndez Pelayo* par Adolfo Muñoz-Alonso, dans *Augustinus*, I, 1956, 487-494.

L'A. montre la parenté de pensée et de style entre saint Augustin et l'œuvre de Pelayo sur *le beau* (*Historia de las ideas Estéticas en España*) ; dans sa réfutation des hérétiques (Historia de los Heterodoxos españoles) dans sa morale du mensonge et en quelques autres points ; et il relève leur ressemblance morale dans leur esprit d'humilité et de charité.

F.-J. T.

207. *San Agustín en la obra de Ortega y Gasset*, par Adolfo Muñoz-Alonso, dans *Augustinus*, 1, 1956, 53-61.

Sur S. Aug., qu'il n'a pas lu, Ortegat y Gasset émet les jugements les plus faux. La spéculation platonicienne d'Aug. n'a pas dénaturé le christianisme. Ortegat ignore et la théologie et l'antropologie d'Aug. Il est loin d'une juste idée de son intellectualisme religieux qui sauvegarde le sens du mystère et la transcendance divine dans l'homme et dans le monde.

A. D.

Sur l'*Influence augustinienne* voir les Nos : 236, 247, 250, 256, 257, 262, 287, 309

ÉCOLE ET FAMILLE AUGUSTINIENNE

208. *Una fecha historica. VII Centenario de la llamada « Magna Unio »* par Isacio Rodriguez, dans *Religión y Cultura*, 1, 1956, 273-288.

Le but d'Alexandre IV en décidant la « Magna Unio » (1256) des divers couvents, Congrégations ou Ermitages qui suivaient la règle de saint Augustin, fut de favoriser à la fois la discipline intérieure et le zèle apostolique des religieux. De là leur organisation scolaire calquée sur celle des grands Ordres mendiants, franciscains et

dominicains. L'A. raconte l'établissement des Augustins à Paris en 1259, la fondation du « Grand couvent » où vécut Gilles de Rome, le programme des études et l'érection de « Studia generalia » en diverses provinces ; enfin l'extension à l'Ordre de Saint Augustin des privilèges déjà concédés aux Ordres mendiants. — Étude solidement documentée de l'apostolat intellectuel de l'O.E.S.A., au premier siècle de son histoire.

F.-J. T.

209. *La exención de la Orden de San Augustín en el aspecto teorico y en su aplicación practica* (1257), par P. Isacio Rodriguez, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios*, (*En el Centenario de la Gran Unión de la Orden Agustiniana*, 1256-1956), 169, 1956, 536-559.

Sur la base des documents pontificaux relatifs au privilège de l'Exemption (cf. L. Empoli, *Bullarium O.E.S.A. Romae*, 1628), c'est l'histoire de l'évolution juridique de l'Ordre aug., avec ses luttes, ses vicissitudes, qui est retracée dans ces pages.

A. D.

210. *Dos conventos agustinianos contemporaneos de la Bula de la Unión*, par P. Fernando Rubio, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios*, (*En el VII Centenario de la Gran Unión de la Orden Agustiniana*, 1256-1956), 169, 1956, 560-583.

Notice historique sur deux couvents augustiniens de Tolède, l'un d'hommes, S. Augustin, l'autre de femmes, Santa Ursula, fondés respectivement en 1259 et 1260.

A. D.

211. *La Orden agustiniana en Andalucía*, par P. Andrés Llorden, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios*, (*En el VII Centenario de la Gran Unión de la Orden Agustiniana*, 1256-1956), 169, 1956, 584-608.

1° Un bref essai retrace l'histoire des fondations aug. en Andalousie depuis les premières implantations au XIIIe siècle. — 2° Cette Province fut une pépinière d'hommes remarquables dans tous les domaines ; leurs noms et leurs mérites sont pieusement évoqués.

A. D.

212. *La Escuela Teologica Agustiniana de Salamanca*, par P. E. Dominguez Carretero, dans *La Ciudad de Dios*, (*En el Centenario VII de la Gran Unión de la Orden Agustiniana*, 1256-1956), 169, 1956, 638-685.

D. Gutiérrez a donné *Del origen y caracter de la escuela teologica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII* (La Ciudad de D. 153, 1941, 227-255), après avoir complété sur ce sujet l'*Historia de la Teologia catolica* (vers. españ., 1940) de M. Grabmann. Néanmoins l'histoire particulière de l'École aug. de Salamanque reste à faire ; elle est « diluida » dans les 7 vol. de l'*Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de S. Ag.* (1913-1932) de Gr. de Santiago Vela. Aussi, par la présente contribution, le P. D. Carretero rendra-t-il service, à défaut d'une enquête plus complète. Il traite pp. 640-647, de l'*Origine et des vicissitudes de* ladite École. Puis

pp. 647-684, de chacun de *Los Catedraticos* qui y occupèrent successivement une chaire de théologie au nom de l'Ordre, 27 en tout, de 1476 à 1841, qui rivalisèrent avec les plus grands maîtres O.P. Citons : le nominaliste Alfonso de Cordoba, le thomiste Juan de Guevara, Fr. Luis de Léon, exégète et théologien, Pedro de Aragon; moraliste et juriste, Alf. de Mendoza, théologien du Christ-Roi (et idées originales sur la Papauté), Juan Marquez, remarquable par ses théories politiques, Agustin Antolinez, auteur mystique et célèbre immaculiste, Ponce de Léon et Francesco Cornejo, qui défendaient conjointement S. Aug. et S. Thomas, tandis que Pedro Manso professa un augustinisme rigoureux. Le problème majeur que soulève l'histoire critique de leur enseignement est celui de leurs écrits, dont un très grand nombre malheureusement ne subsistent que dans les cahiers de cours de leurs élèves.

A. D.

213. *La formation des professeurs chez les Ermites de saint Augustin de 1256 à 1354, Un nouvel Ordre à ses débuts théologiques*, par Eelcko Ypma, O.E.A., Centre d'Études des Augustins, Paris, 1956, 24 × 16, xix-163.

Ces recherches ne concernent pas l'histoire des idées et des courants théologiques ; elles retracent comment, dès la Grande Union de 1256, l'Ordre des Augustins organisa la formation des cadres de son enseignement théologique. L'érection du studium de Paris ouvrit l'accès aux grades et suscita des maîtres ; avant la fin du xiii[e] siècle. les centres de formation au lectorar hors de Paris se multiplièrent, le couvent parisien restant le centre prépondérant de formation intellectuelle. On a choisi comme point d'arrêt 1354, date de la parution du décret *Mare magnum* (édité par le même auteur cf. *Augustiniana* 6, 1956) qui ouvre une période nouvelle. — Par delà l'histoire médiévale de l'Ordre augustinien et notament de sa province française (maintenant restaurée) ce travail intéresse la vie estudiantine universitaire des Ordres mendiants aux xiii et xiv[e] siècles.

A. D.

214. *De antiquis Ordinis Eremitarum S. Augustini bibliothecis*, par D. Gutiérrez, dans *Analecta Augustiniana*, vol XXIII, n. 2, 1955, 164-372.
Sur l'*Ecole augustinienne* voir aussi les N[os] : 293, 308.

IV. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

SOURCES

215. *De Tales a San Agustín. Guía y lecturas de la filosifía griega, romana y cristiana primitiva*, par T. V. Smith, trad. espagnole de S. Ferrari (de l'anglais), éd. Peuser (Argentine), 23 × 15, 693 p.

Recueil de textes philosophiques précédés de courtes introductions historiques indiquant la suite des doctrines. La philosophie chrétienne (III[e] Partie, p. 636-676)

semble être pour l'A., une continuation du néoplatonisme qui a commencé la régénération de la philosophie par l'influence religieuse ; et l'Évangile (cité p. 638-658) indique par l'idéal moral du « Sermon sur la Montagne », « l'orientation philosophique et sociologique de Jésus » (cf. p. 637). Mais c'est surtout saint Paul qui, selon l'A., organisa l'Église et la dota d'une doctrine d'allure philosophique, renforcée par saint Jean, l'assimilateur du Logos grec, puis par Origène, le plus représentatif des Pères. Ces vues assez suggestives ont le tort d'estomper le caractère divin de la personne et du message de Jésus : elles en méconnaissent la valeur et faussent ainsi le sens de la philosophie chrétienne. — Saint Augustin « Maestro de un millar de años », est présenté comme le Platon chrétien ; il obtient 10 pages (667-677) : Platon en avait 256 (p. 115-372). Il est vu surtout comme psychologue, dans l'analyse de la mémoire pour trouver Dieu (*Conf.*, l. X), comme précurseur du *cogito* de Descartes (*De civ. Dei*, X, 26) et dans la connaissance de l'âme par elle-même (*De Trinit.*, X, 9 et 10) : Ce sont d'excellents textes philosophiques. Beaucoup d'autres sur Dieu, la création, l'âme, les Idées, l'illumination, le temps, le mal, la liberté, la loi, la société, etc..., resteraient à citer.

F.-J. T.

216. *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, par J. H. Waszink, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. III : *Recherches sur la Tradition platonicienne*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 1955, 139-179.

« Le platonisme dans la pensée du christianisme primitif » restera pour longtemps un thème inépuisable de recherches : d'abord parce que le « platonisme » lui-même n'est pas un système de doctrines cristallisées une fois pour toutes et équipé d'une terminologie pour toujours invariable ; et aussi parce que dans le christianisme, les penseurs, qui exposent le contenu de la foi, se réservent consciemment ou inconsciemment la liberté de choisir dans la forme de platonisme, qui leur était connue, les éléments jugés utiles et d'en rejeter d'autres parfois plus essentiels. L'A. croit pouvoir distinguer deux « types », deux manières d'intégrer le platonisme dans la pensée chrétienne : le type oriental et le type occidental. L'Orient chrétien (Grég. de Nysse) est préparé à accueillir le platonisme ; il n'avait pas à le traduire dans une autre langue, ce qui comporte toujours une réflexion, un choix et une précision des idées. Par contre les termes techniques primitifs y prennent souvent un sens spécifiquement chrétien : pour découvrir ce glissement de sens, il importe d'étudier chaque auteur en détail. En Occident (Ambroise, Augustin ; excepté Hilaire et Mar. Victorinus influencés par la théologie grecque), quelques idées, fondamentales, mais moins nombreuses qu'on ne pense généralement, sont accueillies et intégrées sans trop de modification ni violence : le départage devient ici une difficile question de nuance. L'A. pense spécialement que la manière dont Augustin, qui cependant doit une grande part de sa formation au néo-platonisme, aborde les problèmes à partir de la Bible et les développe, ne permet pas de présenter sa pensée tellement sous l'influence du néo-platonisme qu'on a l'habitude de le faire. L'opposition entre les deux « types » est manifeste dans l'appréciation de l'union de l'âme au corps (p. 173). Il ressort de cet exposé, ainsi que du résumé de la discussion (p. 175-178) avec quelle prudence il convient d'aborder le problème du platonisme dans la pensée du christianisme primitif.

A. d. V.

217. *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, von Josef Hoch, dans *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift begründet von Hans Vashinger*, 48, 1956-1957, 117-133.

Tandis que le Pseudo-Denys s'inspirant de Proclus, développe la métaphysique de l'*unité*, saint Augustin s'assimile la doctrine de Plotin au point de vue de la vérité où se rejoignent le nombre (l'unité) et la sagesse ; et cette métaphysique est toujours liée au mystère trinitaire où le « Père de la Vérité » lui est consubstantiel (*De lib. arb.*, II, xv, 39, B.A., t. 6, p. 290) et lui est uni par l'Esprit-Saint. K. montre bien ce caractère du néoplatonisme augustinien, spécialement dans les 1ers ouvrages où il paraît davantage : *De vera rel.*, c. 21-36 ; *De lib. arb.*, II ; *De musica*, VI, ; confirmés par *Confess.*, VII. Les auteurs du Moyen Age acceptaient avec un égal respect les deux autorités, et souvent unissaient les deux points de vue : on le voit chez Scot Erigène, Thierry de Chartres et jusqu'à Nicolas de Cuse et Maître Eckhart. Mais ceux qui adoptaient trop exclusivement la méthode dyonisienne s'exposaient à l'accusation de panthéisme, comme il advint à Scot Erigène et Eckhart. — Bonne monographie, solidement documentée.

F.-J. T.

218. *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus*, par Von Endre V. Ivanka, dans *Scholastik*, XXXI, 1956, I. *Was heisst eigentlich « Christlicher Neuplatonismus » ?* 31-40. — II. *Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker ?* 384-403.

Le premier article montre en quels sens très divers les historiens parlent du « néoplatonisme chrétien », chez Origène, saint Augustin (auquel il est simplement fait allusion), Denys l'Aréopagite qui a inspiré le Moyen Age autant que saint Augustin ; Nicolas de Cuse, etc... — Le deuxième article établit d'abord selon *quels critères* on peut parler de « néoplatonisme chrétien », p. 384-386 ; puis il les applique en détails au Pseudo-Denys. On pourrait les appliquer aussi à saint Augustin ; mais l'A. ne le fait pas.

F.-J. T.

219. *Saint Thomas and Platonism, A Study of Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas*, par R. J. Henle, S.J., Martinus Nijhoff, The Hague, 1956, 24 × 16, xxiii-487 p.

Le sous-titre précise l'intention de l'A. ; il se propose seulement de cerner le platonisme de S. Thomas par le biais des textes explicitement platoniciens que renferme son œuvre : ce qui n'a rien d'exhaustif. Une première partie fait donc la recension méthodique de tous ces textes (Platonis et platonicorum) avec signalisation de la source — ou des sources, car la plupart des emprunts sont de seconde sinon de 3e et de 4e main. Il faut reconnaître la qualité technique de ce premier travail et son excellente présentation. A lui seul il constitue un service des plus appréciables tant le repérage est consciencieux et précises les signalisations. Sans aller plus loin, nous nous rendons compte de l'importance d'Aug. comme source du platonisme thomiste. La table p. 481 lui attribue une bonne centaine de références, en concurrence avec Aristote, Averroès, Boèce, Macrobe et Némesius, puis Denys, Proclus et le Liber de Causis. — Pp. 255-288, l'index analytique des mots-clés détaille

l'ensemble des thèmes touchés par la recension des textes et en montre d'emblée l'importance relative. Nous voyons là p. 258 des textes spéciaux, ceux qui expriment les réactions, l'attitude de S. Thomas par rapport à Aug. platonisant. A leur tour, ces déclarations ne sont pas exhaustives du comportement et du jugement de S. Thomas à l'égard de S. Aug., ils suffisent pourtant à les caractériser. Voici d'abord les formules discrètes : *Loquitur secundum platonicos* (De malo) ; *recitat positionem platonicorum* (S. Th.) ; *utitur positionibus platonicorum* (In Sent.) ; *utitur opinionibus Platonis, non asserendo sed recitando* (S. Th.). Puis des formules plus affirmatives *Opinionem Platonis sequitur* (De ver.) ; *Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur* (Ibid). Une fois (S. Th.) se rencontre l'expression forte : *platonicorum doctrinis imbutus,* suivie de la remarque : *quod quidam non advertentes, ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi.* — L'A. se devait, en exploitant au maximum son travail de recension, de tenter une interprétation du platonisme de S. Th. C'est ce qu'il fait dans la 2e partie sur la base d'une sélection de textes significatifs. Il reste préoccupé de ne pas en surfaire la portée. A notre avis en effet, tout ce qu'on peut légitimement en déduire c'est l'idée que S. Th. s'est faite du platonisme, son attitude à son égard, sa méthologie dans la critique qu'il en fait : ce qui répond bien à l'objet des 4 premiers chapitres. Ils dégagent la distinction fondamentale entre la *via platonica,* la perspective propre à Platon que repousse S. Th., et les *positiones platonicae* admissibles en soi. Il fait la recension de ces *positiones* et montre le lien qui les rattache à la *via.* Il va plus loin ; il a d'ailleurs pris soin d'élargir sa base d'un surchoix de textes platoniciens sans références explicites à Platon. Il organise en une sorte de synthèse génétique le résultat de cette sélection critique, de cette élaboration thomiste du platonisme des sources ; tout autre chose qu'un simple inventaire de contenu, l'exploitation au maximum des textes. Tentative légitime. Reste à en interpréter la véritable signification. Il ne s'agit pas assurément de ce que la synthèse thomiste a intégré de substance platonicienne. Nous croyons seulement que pour en mieux connaître, l'A. dans sa première partie a pourvu la recherche d'un instrument d'excellente qualité ; dans la seconde, de vues utiles mais d'un usage plus délicat. — Les conclusions précisent que Denys et Aug. sont considérés comme sources privilégiées (auctoritates), même parmi les sancti, supérieurs aux philosophi. Elles mettent au point le traitement de faveur que la critique de S. Th. fait à S. Aug. Jamais il n'affirme qu'Aug. se soit trompé. Il dégage les composantes de son inspiration platonicienne et propose d'habiles explications.

A. D.

Sur l'influence du *Néoplatonisme* voir aussi les Nos : 123, 124, 125, 126.

220. *Histoire de la Pensée. II. La pensée chrétienne. Des origines à la fin du XVIe siècle,* par Jacques Chevalier, Flammarion, Paris, 1956, 21 × 15, 845 p.

Ce vol. II de la monumentale *Histoire de la Pensée* présente saint Augustin p. 81-116 comme le principal ouvrier de la « constitution de la pensée chrétienne ». L'A. insiste sur la conversion en résumant les *Confess.,* p. 81-91 ; dans la partie centrale, assez sommaire p. 91-100, il fixe la méthode du « Crede ut intelligas », puis évoque les trois aspects de la synthèse doctrinale où Dieu, Vérité subsistante, devient l'explication de tout : de l'univers par création, de nos vérités par illumination, de notre destinée par la béatitude du « Gaudium de veritate » ; et cette vérité n'est pas une abstraction ; c'est le Verbe incarné dont l'amour pénètre de vie et de prière toute la « pensée » augustinienne. Une dernière partie, p. 100-111, est consacrée à la *Cité de Dieu,* dont le sens est bien indiqué : Augustin y a respecté la distinction et la coordi-

nation de l'Église et de l'État ; et il y a projeté dans le temps de l'histoire universelle son expérience personnelle de la conversion. — Ces grandes vues d'ensemble se complètent par de très riches renseignements bibliographiques, et plusieurs *Notes*, p. 746-755, sur le monachisme augustinien, l'âme image de la Trinité, l'illumination, etc... Signalons aussi p. 768-774 la Note : *Augustinisme et thomisme* qui montre fort bien comment en tous les points de métaphysique chrétienne saint Thomas s'est assimilé la pensée augustinienne en gardant son originalité de philosophe aristotélicien. — Dans l'exposé central cependant, l'A. reste à la surface de la « Pensée augustinienne ». Il ne trouve pas chez lui un vrai système (p. 99) et il en conclut qu' « on ne saurait dire de lui proprement qu'il soit un philosophe (p. 112) » ; il le définit avec Pascal par l'ordre de la charité qui est plutôt un esprit, une impulsion directrice qui fut dominante jusqu'à saint Thomas et qui se perpétue jusqu'à nos jours : vue exacte, mais qui n'épuise pas la valeur doctrinale de cette « Pensée » où le principe de la Vérité créatrice, illuminatrice, béatifiante, ramène vraiment à l'unité toute la richesse des applications. L'A., qui aime a signaler ces richesses, répète aussi les réserves courantes sur le « pessimisme » d'Augustin qui restreint notre liberté (p. 93) sur les rémanences manichéennes dont il ne se serait pas dégagé (p. 753), sur les « idées contestables, voire excessives et erronnées » (p. 115) qu'il a lancées avec d'autres excellentes ; et les « vues aventureuses ou contestables ou franchement erronées » auxquelles, dans la *Cité de Dieu* il s'est laissé entraîner (p. 100) ; mais les précisions manquent. Les réserves les plus importantes concernent la doctrine du péché originel que saint Augustin liait au problème de l'origine des âmes : cf. Note 16, p. 754-755 ; mais cette note un peu confuse soulève trois problèmes sans les distinguer assez : celui de l'origine de nos âmes individuelles, où Augustin n'a pas fait erreur, avouant son *ignorance* ; celui des enfants morts sans baptême, où la théologie catholique, il est vrai, tend à préciser le sens de leur « damnation » en adoucissant l'enseignement d'Augustin, mais aussi en continuant sa pensée, puisqu'il parlait, pour ces enfants, de « mitissima omnium poena » (*Enchirid.*, XXIII, 93, B.A., t. 9, p. 268 et Note complémentaire 45, p. 400-402) ; — Enfin celui de l'existence et de la nature du péché originel, où Augustin bien compris reste le défenseur du dogme catholique défini au Concile de Trente, bien que la Note semble insinuer le contraire. — On pourrait encore relever quelque imprécision dans l'exposé du problème du mal, p. 764, affirmant que « par péché, Augustin entend tout acte imparfait » ; ou dans la méthode du « Crede ut intelligas » où il est dit, p. 92 : « A cette foi qui se cherchait manquaient les raisons de croire : Platon les lui donna », car le platonisme pour Augustin n'est pas un chemin vers la foi, mais une méthode d'élévation vers Dieu pour comprendre ce que l'on croit. — Pourtant, si ces quelques pages n'ont pas pleinement dominé la « Pensée » augustinienne, elles en ont bien souligné les grands traits, son éminente valeur et son immense influence.

F.-J. T.

221. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, par Étienne Gilson, Random House, New-York, 1955, 23 × 15, XVII-829 p.

La 1re édition française de cet ouvrage, *La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIVe siècle* ; date de 1922. Déjà en 1944 l'A. en avait donné une 2e édition sous une forme beaucoup plus ample, mais en respectant la structure primitive. Il s'agissait d'une initiation à la philosophie médiévale à l'adresse des lecteurs cultivés ; les spécialistes étaient renvoyés à Überweg-Geyer, De Wulf, Bréhier... Voici, tout autre chose qu'une simple traduction de la précédente, l'édi-

tion anglaise, fruit de l'enseignement de l'A. à l'Institut médiéval de Toronto, texte remanié, mis au point, à la fois décanté et enrichi. L'innovation essentielle n'est pas tant la meilleure organisation de l'ensemble que montre la simple inspection du plan, — la division par siècles reçoit des perfectionnements ; — le remaniement a porté surtout sur la répartition des matières. On a réservé au texte ce qui constitue la base indispensable d'une large initiation ; tout ce qui rentre dans le complément de l'information technique est renvoyé en fin d'ouvrage dans l'important appendice des Notes. Cette 2e partie (549-804), vraiment neuve, s'adresse aux maîtres et aux élèves avancés en vue de travaux plus poussés ; elle valorise l'ouvrage comme instrument de travail. — S. Augustin fait maintenant avec M. Victorinus l'objet d'un art. à part, Macrobe et Chalcidius ayant été relégués dans les Notes finales. L'homogénéité y gagne. Le rôle de Victorinus dans la controverse anti-arienne est retenu, mais surtout son influence dans la formation de l'augustinisme. Victorinus et Augustin condensent le platonisme latin au IVe siècle. Le premier est l'illustration de ce qui serait arrivé si Aug. n'était venu à point pour concilier le platonisme et la foi. — L'exposé de la philosophie d'Aug. est conforme à celui que nous connaissions, mais plus sévèrement systématisé sous les 4 chefs : Dieu, le monde, l'homme et la connaissance, la morale, ordre synthétique descendant qui met en relief le théocentrisme d'Aug. Les problèmes de seuil, certitude et existence de Dieu, ont rejoint la psychologie. Les notions historiques, biographie-œuvres, ont alimenté les Notes (589-596). Celles-ci rassemblent renseignements, bibliographies, jugements et directives utiles sur tous les grands thèmes de la philosophie d'Aug. Signalons encore les pp. 93-94 sur *Le platonisme des Pères* — qui ne doit pas laisser d'évoquer un antiplatonisme chez les Pères — dont les appréciations se vérifient particulièrement en S. Aug. Somme toute et sans méconnaître les avantages de la nouvelle présentation, moins encore la maturation des idées, nous reviendrons avec satisfaction à l'édition française de 1944 qui nous paraît irremplacée. On ne trouve pas ailleurs, exposés pour eux-mêmes et comme ex professo, des sujets de teneur générale sans doute mais du plus vif intérêt doctrinal et critique qui jalonnent la marche dans l'ouvrage français, tels *Eglise et Société, La culture patristique latine, La transmission de la culture latine, Chrétienté et société,* etc...

A. D.

MÉTAPHYSIQUE-THÉODICÉE

222. *La unidad metafísica según San Agustín,* par P. Cipriano VICENTE, O.S.A., dans *Religión y Cultura,* 1, 1956, 593-609.

Une synthèse de métaphysique augustinienne à partir de l'un transcendantal, rassemblant tous les aspects développés ou énoncés dans l'œuvre d'Aug., sans références toutefois aux sources platoniciennes ou plotiniennes.

A. D.

223. *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken,* par Willy THEILER, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique,* t. III : *Recherches sur la Tradition platonicienne,* Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 1955, 65-91.

Nous présentons dans ce Bulletin cette étude sur « Dieu et l'âme dans la pensée à l'époque impériale » pour sa conclusion (89-90) : « la plus impressionnante fusion de christianisme et de philosophie se trouve chez Augustin ». L'A. voit, à juste raison,

dans la philosophie de l'époque impériale, une double série de thèmes principaux, opposée l'une à l'autre : le démiurge du monde visible — le Dieu inconnu et sans limites ; l'origine du mal — la Providence ; la contrainte du fatum — la liberté ; la chute de l'âme — la remontée de l'âme. Si l'A. ne s'étend pas sur Augustin, pour justifier sa conclusion, son long exposé des thèmes susdits et de la lente réduction de leur opposition, est d'un grand intérêt pour comprendre les cheminements de la pensée augustinienne. Les questions, posées par M. Courcelle (p. 91), restent ouvertes : peut-on établir une différence substantielle et spécifique entre la pensée de Plotin et celle de Porphyre ? Est-ce que saint Augustin a pu avoir des raisons particulières pour préférer Porphyre à Plotin ? ou plus exactement : est-il possible de distinguer réellement la part plotinienne de la part porphyrienne chez saint Augustin ?

A. d. V.

224. *El conocimiento de Dios en la filosofia de San Agustín, Temas, textos y bibliografia para un curso universitario,* par Saturnino Casas Blanco, dans *Augustinus* 1, 1956, 63-81.

Sur la connaissance de Dieu d'après Aug., ce travail rassemble une documentation sélectionnée et organisée. D'abord la chronologie afférente des œuvres. Puis un plan-programme : *Genèse de la doctrine, La doctrine, Influence de la doctrine,* en tout une vingtaine de *temas,* avec références de base. Suit une *Selección de textos agust.* qui représentent les thèses fondamentales (69-77). Enfin une bibliographie dûment ordonnée.

A. D.

225. *La significación del atéismo según San Agustín,* por Ramiro Flórez, dans *Religión y Cultura,* I, 1956, 83-110.

Trois questions sont examinées : 1. *Possibilités* de l'athéisme : le *Comm. in psalm.* 52 et 13 : « Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus », l'explique par l'obscurcissement dû au péché. 2. *Formes* de l'athéisme, dont la variété est ramenée par Augustin à deux motifs fondamentaux : l'amour de la terre et l'idolâtrie. 3. *Signification* de l'athéisme : il est « signe » d'un manque de vie intérieure et d'un orgueil porté à s'adorer soi-même. — L'A. cite plusieurs textes et jugements intéressants d'Augustin sur la question ; mais il reste dans les généralités. Il devrait mieux distinguer en particulier, l'athéisme de l'idolâtrie polythéiste (p. 99-111) ; et l'athéisme pratique du pécheur de la doctrine des penseurs athées. Bonnes indications bibliographiques, p. 86.

F.-J. T.

226. *God « Contains » the Universe, A Study in Patristic Theology,* par Stanislaus J. Grabowski, dans *Revue de l'Université d'Ottawa* 26, 1956, 90-113 et 165-187.

Le 1er art. examine l'universellé « contenance » divine chez les grecs, Pères et philosophes. Leur vocabulaire dispose conjointement de *Achóretos* (98), *Periéchein* (103) et *Synéchein* (106), ce dernier de spéciale teneur stoïcienne. — L'unique *continere* des Pères latins (second art.), soit encore *capere, complecti,* recèlera toujours quelque ambiguité. S. Aug. (p. 170-177) avance sur ce thème la théologie la mieux étoffée : cf. *Confess.* et maints traités, expressément la *Lettre* 187, puis *Enarr.* et

Sermons. Continere connote *Conservare* et *gubernare*, évoquant à volonté Immensité, Omniprésence, Ubicuité... Les pp. 177-186 suivent le développement de cette théologie de S. Léon à P. Lombard.

A. D.

227. *Il problema di Dio in Pier Lombardo*, par Ermenegildo Bertola dans *Rivista di filosofia néo-scolastica*, XLVIII, 1956, 135-150.

Dans son ouvrage des *Sentences*, Pierre Lombard présente de façon systématique la doctrine des attributs divins. *lib.* I, dist. 8, 23, 25-27 et *lib.* II, dist. 1 et 12. Il le fait, selon B., en fonction des opinions courantes (sans les nommer cependant) ; et son originalité est de montrer une voie moyenne entre deux théologies : celle de l'*essence* représentée par l'école gilbertine inspirée d'Abélard, celle de l'*existence* de l'école de saint Bernard. B. fait remonter la première à saint Augustin, la seconde à saint Hilaire (cf. p. 137-139) ; et il fonde sa classification sur deux textes seulement : S. Hil., *De Trinit.*, 1, 5 et S. Aug., *De Trinit.*, V, ii, 3 où la parole de Dieu : « *Ego sum qui sum* » est commentée différemment, Cette base de classification est un peu étroite ; de plus, en l'étendant au Moyen Age, il faut noter que la définition aristotélicienne de l'essence adoptée alors généralement, n'est pas tout à fait celle de saint Augustin qui s'inspire du platonisme. — B. a soin de fonder sa thèse de l'originalité du Lombard sur de nombreuses citations du *Liber Sent.*, mais il n'en indique pas les sources, même s'il s'agit de *citations littérales* : ainsi, p. 139, les deux citations du *lib. Sent.*, I, dist. viii, 8, sont textuellement de S. *Aug., De Trinit.*, VII, v, 10, B.A., t. 15, p. 538. Le sage éclectisme de P. Lombard est très louable ; mais sa valeur n'est-elle pas surtout celle des sources excellentes qu'il a su choisir ?

F.-J. T.

228. *Klassische Ontologie der Zahl*, von Gottfried Martin, Kantstudien, 70, Kölner Universitäts-Verlag, Köln, 1956, 23 × 16, 159 p.

L'A. présente ici comme première partie d'une étude sur la valeur ontologique des nombres, une revue des opinions émises sur ce point par les principaux philosophes : il y en a 21, de Pythagore à Husserl. Saint Augustin y apparaît entre Plotin et Thomas d'Aquin, § 7, p. 57-60, comme affirmant la réalité des nombres intelligibles localisés en Dieu. Exact, mais sommaire.

F.-J. T.

229. *El evolucionismo en los santos Padres*, par Dr Eugenio Gonzáles, dans *E evolucionismo en filosofia y en teologia*, in 8, viii-252 p., Barcelona, 1956, 155-181.

Il s'agit de l'évolution en philosophie et en théologie patristiques, sujet qui comporte une problématique (155-165). Sont examinés ensuite les témoignages qui pourraient paraître favoriser cette théorie, spécialement chez S. Basile, S. Grégoire de Nysse et (175-178) S. Augustin. Sur l'interprétation des *rationes seminales* (bibliogr. p. 175), l'A. se range à l'avis de E. Gilson (Introd. p. 270s.) avec Portalié, Boyer,

Woods, Ruffini etc... : pas d'évolutionisme en S.A., mais un fixisme radical. Et pas question davantage d'y trouver des principes qui l'impliqueraient.

A. D.

230. *Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik*, von Paul Bissels, dans *Franziskanische Studien*, 38, 1956, 241-295.

Il s'agit de la théorie dite *augustinienne* de la matière spirituelle : saint Augustin lui-même est brièvement cité p. 249. *De Genesi ad litt.*, VII, c. 6 et 27, avec les autres anciens Pères, comme *source* de la doctrine des *deux* matières l'une *corporelle*, principe de corruption, l'autre *spirituelle* dans l'âme immortelle et les anges, pour les distinguer de Dieu. B. étudie cette théorie chez les scolastiques, surtout saint Bonaventure et son école : il veut montrer que ce « *courant augustinien* » donne au concept « materia spiritualis », un sens qui peut aussi se réclamer d'Aristote (p. 251-252 et 273). Cette solution, à son avis, garde sa valeur à côté de la solution thomiste (cf. exposé comparatif, p. 275-295) : bonne étude sur l'*histoire* d'une doctrine augustiniénne, avec, en note, références nombreuses et précise pour le Moyen Age ; mais il n'examine pas si la scolastique rejoint ou altère la pensée authentique d'Augustin.

F.-J. T.

ANTHROPOLOGIE

231. *San Agustín y la preexistencia platónica de las almas*, par Régis Jolivet, dans *Augustinus*, 1, 1956, 49-51.

D'après E. Gilson (*Introduct.* 1943, 45-46), Augustin aurait professé un moment la réminiscence platonicienne. R. J. rejette cette opinion et donne son interprétation des trois textes invoqués : *Solil.* II, 20, 35 ; *De quant. an.* 20, 34 ; *Epist.* 7.

A. D.

232. *Sobre epistemología agustiniana*, par Ulpiano Alvarez, dans *La Ciudad del Dios*, CLXIX, 1956, 296-306.

Reprenant la question de l'*origine des idées* que saint Augustin résout par l'*illumination*, l'A. rappelle les multiples explications de la théorie, dues aux philosophes et historiens : Malebranche, Boyer, F. Cayré, Jolivet, Kälin, Gilson, etc... Il propose lui-même une solution nuancée, insistant sur le danger de prêter à Augustin ses propres conceptions, fût-ce en tirant de ses affirmations des conclusions logiques peut-être, mais qu'il n'a pas admises. Pour l'A., Augustin ignore l'abstraction aristotélicienne : il affirme l'existence d'idées indépendantes des sens, il explique la sensation externe comme une activité de l'âme seule, mais l'*image* ainsi formée par l'âme reste concrète, et ses rapports avec l'idée universelle pourrait donner lieu, même chez Augustin, à une sorte d'abstraction. — Réflexions intéressantes, mais qui devraient être prouvées par des textes augustiniens : l'A. ne le fait pas ici, et il renvoie à un livre qui doit paraître sur l'*abstraction et saint Augustin*.

F.-J. T.

233. *Il mondo delle Idee,* par Gaetane Capone Braga, Editore C. Marzorati, Milano, II éd., 1954, 24 × 17, 446 p.

L'ouvrage est une revue des principaux philosophes qui ont professé la théorie des Idées depuis Platon ; le ch. IV, p. 117-262 sur saint Augustin, a le mérite de remettre cette doctrine augustinienne dans son cadre historique : elle est, selon l'A., la conception des idées platoniciennes déjà localisées en Dieu par Philon et Plotin, mais repensée selon le dogme chrétien de la Sainte Trinité et de la création *ex nihilo.* Par là s'éclairent en particulier le rapport des Idées et de notre intelligence et le sens de la théorie de l'illumination : celle-ci n'est pas la vision en Dieu des ontologistes, car l'*essence* divine, comme l'*Un* de Plotin, nous est inaccessible ; mais elle n'a aucun rapport avec l'abstraction et n'est pas la lumière d'un intellect agent (saint Thomas), car les Idées du Verbe nous sont naturellement communicables pour comprendre l'œuvre de Dieu : il y a là, p. 212-224, une explication originale de l'illumination ; et les notes très riches en références et comparaisons avec d'autres interprètes en relèvent encore la valeur. — L'étude du rapport des Idées et du monde créé est une occasion pour l'A., p. 232-248 d'exposer les images de la Trinité dans l'univers et dans l'âme humaine, bien que ce soit un peu hors de son sujet. Il en tire du moins une conclusion intéressante : le spiritualisme d'Augustin fondé sur le monde des Idées n'est pas purement intellectualiste : il fait une large place à l'amour. Enfin p. 253-262, l'A., relève les difficultés qui restent en cette doctrine, selon lui, pour concilier l'immutabilité divine avec l'action créatrice et la liberté humaine avec l'action de la grâce. Au dernier ch., p. 381-413, en présentant son propre « réalisme intégral » fondé sur le monde des Idées, il s'efforce de résoudre ces difficultés, surtout en insistant sur la suréminence de l'Être divin, domaine du mystère. Mais il déclare, p. 380 que, pour lui, toutes les explications philosophiques, y compris la sienne, n'ont qu'une valeur d'hypothèse toujours perfectible, comme celles des sciences : il y a là sans doute une défiance excessive en la valeur de la raison ; mais l'ouvrage vaut surtout comme bon exposé historique.

F.-J. T.

234. *El intelectualismo agustiniano y las corrientes exigencialistico-voluntarísticas de la filosofia contemporánea,* par Romeo Crippa, dans *Augustinus,* I, 1956, 313-329.

Traduction d'un article paru en Italie., voir *Bulletin augustinien* pour 1954, n. 787.

235. *El problema de la persona en S. Agustín y en el pensamiento contemporaneo,* par Luigi Stefanini, dans *Augustinus,* 1, 1956, 139-152.

Article déjà paru dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea,* (Roma, 1954), Tolentino, 1956, 52-68 ; et dans *Revue des Etudes Augustiniennes,* I, 1955, 55-68. — Cf. *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 547, dans *Rev. des Et. Aug.* 3, 1957, 315.

DROIT-ESTHÉTIQUE

236. *Estudio especifico del Derecho natural y Derecho positivo según los clásicos agustinos españoles del siglo XVI,* par Bonifacio Difernan, dans *La Ciudad de Dios,* CLXIX, 2, 1956, 253-284.

L'A. étudie comme augustins classiques espagnols du droit au XVIe siècle, M. B. Salon, Pedro de Aragon, Guevara et Mendizabal. Il signale aussi l'influence de saint Augustin dont ils s'inspirent pour définir la loi éternelle, et le droit positif : cf. p. 257-259 avec renvoi à *De libero arb.*, I, VI, 15 ; *De ordine*, II, VII, 23, *De vera relig.*, XLIII, 81, *Contra Faust.*, XXII, 27. — Mais dans l'ensemble, ces auteurs s'inspirent plutôt de saint Thomas et des juristes contemporains.

F.-J. T.

237. *Estética de San Agustín*, par Juan Domínguez BERRUETA, dans *Religión y Cultura*, 1, 1956, 611-633.

L'article traite : 1° la conception du beau selon Aug., au plan matériel et dans l'ordre moral ; 2° les vues principales de son esthétique : *Ars et artificium*, esthétique du jeu, art et imitation.

A. D.

238. *La forma estética del universo agustiniano*, par Luis REY ALTUNA, dans *Augustinus*, 1, 1956, 235-247.

La conception esthétique de l'univers que développe Augustin — et dont l'A. fait un nouvel examen à partir des deux notions de *forma* et d'*ordo* — est sans doute la plus apte à être vécue non seulement par un mystique ou un poète, mais par tout homme qui aspire à une légitime félicité terrestre.

A. D.

239. *Augustinische Kunst*, par H. M. DIECKMANN, dans *Benediktinische Monatschrift*, XXXII, 1956, 215-217.

L'A. applique à l'art en général ce que saint Augustin dit du prédicateur : *pateat, placeat, moveat* (adage populaire, cité sans référence : cf. *De doctr. christ.*, IV, XVII, 34, B.A., t. II, p. 480 : haec tria, est-il dit... ut doceat, ut delectet, ut flectat ».) Cette analogie justifie l'art classique et condamne l'art abstrait.

F.-J. T.

HISTOIRE-TEMPS

240. *San Agustín ; el marco histórico de la « Ciudad de Dios »*, par Jules CHAIX-RUY, dans *Augustinus*, 1, 1956, 215-224.

La pensée d'Aug., sur l'histoire n'a rien d'une théologie sans justification ; une phénoménologie la double constamment, attentive à discerner tous les aspects du temps, tous les niveaux de la temporalité. En ce sens *Confessions* et *Cité* sont concentriques ; elles répondent au même problème (*Conf.*, XI et XII) : comment surmonter la multiplicité et la dispersion de la temporalité ? Une simple transposi-

tion assure le passage du plan individuel au plan social. A histoire et temps correspondent individu et société. Comme le temps de l'histoire est profondément altéré, ainsi la société dans laquelle l'individu doit accomplir sa destinée. — A rapprocher des études parallèles de l'A. : *Bulletin aug. pour* 1954, mm n[os] 380 et 523. — Cf. son ouvrage *S. Augustin : temps et histoire.*

A. D.

241. *El sentido de la historia, implicaciones teológicas de la filosofia de la historia,* par Karl LÖWITH, trad. del inglés por Justo Fernández BUJÁN, Aguilar, Madrid, 1956, 21 × 12, 326 p.

L'ouvrage a été publié en anglais : *Meaning in History,* Chicago, 1949. L'A. en a donné un résumé en français dans *Dieu vivant* 1951, n° 18. Notre *Bulletin august. pour* 1953, n° 147 a fait la recension de l'édition allemande : *Weltgeschichte und Heilsgeschichte,* Stuttgard, 1953. En cette édition espagnole, mentionnons la part faite aux *Histoires* de P. Orose, l'ami espagnol d'Aug. (249-259). On sait que son ouvrage, dont Rome occupe le centre, soutient la supériorité des temps chrétiens sur ceux du paganisme en réaction contre le pessimisme antique et l'idée de décadence. C'est l'occasion d'un rapprochement avec Burckhardt, *Réflexions sur l'histoire,* qui reprend des idées d'Orose en soutenant la thèse contraire, face à l'optimisme moderne et à la croyance au progrès.

A. D.

242. *Il senso della storia secondo Sant'Agostino,* par Raimondo SPIAZZI, O.P., dans *Sacra Doctrina,* 1, 1956, 54-66.

La théologie augustinienne de l'histoire comporte 1. la *fisicitá della storia* (histoire-science), 2. sa *spiritualitá* (histoire-sagesse), 3. l'affirmation de sa valeur transcendante (son rapport à l'éternité). Cette valeur se vérifie au triple plan dialectique, pédagogique et esthétique.

A. D.

243. *Cuatro visiones de la historia universal,* par José FERRATER MORA, Editorial Sudamerica, Buenos-Aires, 1a edit. 1945, 3a, 1958, 17 × 12, 157 p.

Présentation objective et sans commentaire de Quatre visions de l'histoire universelle : vision chrétienne d'Augustin, ' renaissantiste ' de Vico, rationaliste de Voltaire et absolutiste de Hégel. L'A. justifie son choix en en dégageant les aspects communs. Pour chacune d'elles, l'histoire comporte une loi interne (sa rationalité), un au-delà de l'histoire (sa finalité), et... des consolations.

A. D.

244. *Augustins Geschichtsauffassung.* Zum 1600. Geburtstag des Kirchenvaters, par Erich DINKLER, dans *Schweizer Monatshefte,* 34, 1954, 514-526.

L'A. base son exposé de la « conception de l'histoire chez Augustin » sur *Confess.,* XI et *De civ. Dei.* Dans *Confess.,* XI Aug. découvre le temps comme un phénomène

existentiel de la conscience de l'homme, indépendant du monde physique et de ses mouvements. Le présent n'est rien d'autre que le passage (transire) de l'avenir vers le passé : par la *memoria* et par l'*expectatio* la conscience intègre l'avenir et le passé dans le présent, où l'homme se décide à l'action sous la poussée de son amour de soi ou de Dieu. Aug. brise ainsi le cercle du temps cyclique et peut passer du concept de la temporalité au concept de l'histoire. Il le fait dans *De civ. Dei*, où il décrit objectivement l'évolution de l'humanité comme une progression constante sans retours ni répétitions vers son accomplissement à la fin des temps. Dans cette histoire objective Aug. réussit à intégrer les éléments subjectifs de la temporalité qu'il avait découverts dans les *Confess.*, XI, de sorte que, si dans l'histoire on constate une progression nécessaire de l'humanité vers son but assigné, les individus se décident, chacun pour soi, librement, avec la grâce, à y collaborer ou à s'y refuser. Il me semble que la petite synthèse de Dinkler donne avec la clarté et les nuances nécessaires les éléments essentiels de la conception de l'histoire selon saint Augustin. Il ne soulève cependant pas le difficile problème du déterminisme rigide, que la théorie de la prédestination d'Aug., selon certains (Kamlah), semble lui imposer.

A. d. V.

245. *Influência e metamorfoses da « Cidade de Deus » de Aurélio Agostinho*, par Leonardo Van Acker, dans *Revista Brasileira de Filosofia*, Sao Paulo, 4, 1954, 501-519.

Présentation de deux études complémentaires : 1° *De visie van sint Augustinus : De civitate Dei*, par E. Hendrikx : la doctrine de la *Cité de Dieu*, éclairée par la vie même d'Aug. (cf. *Bullet. august. pour* 1953, n° 148). 2° *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* de E. Gilson (cf. *Bullet. august. pour* 1952, n° 551), à qui l'A. adresse deux critiques : son ouvrage ne pose pas assez nettement l'autonomie propre du pouvoir temporel ; il se développe dans la perspective d'un futur État mondial en étroite collaboration avec l'Église, ce qui ne répond pas à la marche de l'histoire.

A. D.

246. *La philosophie de la « Cité de Dieu »*, par F. J. Thonnard, A.A., dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes*, 2, 1956, 403-421.

Inférieure philosophiquement au *Περὶ ἀρχῶν*, la *Cité de Dieu* est riche pourtant d'une philosophie qu'un effort d'analyse peut dégager. Le spiritualisme d'Aug. s'y dessine avec son point de départ conscientiel et sa structure trinitaire en réflexion du donné révélé : sagesse chrétienne à la fois naturelle et surnaturelle, fondant une métaphysique religieuse, qui éclaire une physique, une éthique et une logique. Parmi les textes les plus représentatifs citons : VIII, 2-10 et XI, 25-28 (double essai de synthèse) ; le L. XIX (morale sociale) ; XII, 12-20 (temporalité) ; XXII, 14 (causes séminales) etc...

A. D.

247. *Saint Augustin, Temps et histoire*, par Jules Chaix-Ruy, Études augustiniennes, Paris, 1956, 25 × 16, xv-127 p.

L'étude se propose d'éclairer par la doctrine d'Augustin les problèmes toujours actuels du temps et de l'histoire. Tout en suivant un plan systématique qui va de

l'*ontologie* à la *phénoménologie,* et de celle-ci revient à l'ontologie, l'A. évoque continuellement les opinions des modernes : Kant, Bergson, Dilthey, Husserl, Heidegger, Sartre, Lavelle, Proust, Pradines, Vico, Rosmini, Gentile et bien d'autres, pour les confronter aux solutions augustiniennes. Le premier problème est celui de l'*ontologie* du temps, c'est-à-dire de son caractère d'*être réel,* hors de notre conscience : Augustin reconnaît au temps ce fondement réel dans le mouvement des choses dont il est la mesure ; mais cette mesure n'est possible que par la synthèse en notre âme des trois parties du mouvement (passé, présent, futur) grâce à la mémoire et à l'imagination : ce qui, en rappelant Aristote, s'oppose à l'a priori kantien et à l'élan vital de Bergson. Augustin approfondit la psychologie de la mémoire dont il indique les degrés : son rôle sensible où elle est pourvoyeuse des sciences et de l'esthétique, son rôle transcendant où elle se souvient des « harmonies éternelles », réelles elles aussi, mais en Dieu. Mais le péché a bouleversé le cours de notre temps : au lieu de trouver en Dieu sa stabilité, il nous précipite vers la mort. L'analyse de cet aspect angoissant qui rejoint les thèmes de l'existentialisme, constitue, selon l'A., une vraie *phénoménologie* du temps. Augustin y corrige le pessimisme des athées : il relève les éléments positifs où la vie humaine reste un reflet de Dieu et il rejoint ainsi le spiritualisme de L. Lavelle. — La 1re Partie s'appuie surtout sur les *Confess.*, et le *De musica* ; la IIe Partie se fonde sur le *De civit. Dei* élargissant le problème du temps à l'histoire du monde. Et nous retrouvons à cette échelle agrandie, une *phénoménologie :* celle de la société humaine, qui se fonde elle aussi sur un double réalisme (aspect *ontologique*) : vers le bas, les malheurs et les guerres qui déchirent l'histoire, depuis le fratricide d'Abel par Caïn jusqu'aux successions des Empires ; vers le haut, l'éternelle Sagesse de la Providence qui crée les temps et vers laquelle se tourne par éclairs fugitifs la vision des mystiques suivant de loin la contemplation des bons anges établis dans l' « aevum ». L'A. ne décrit pas en détail ce temps de l'histoire, mais il en marque seulement quelques thèmes, repris par les modernes, spécialement celui de l'*aliénation* par laquelle l'homme se soumet aux vices et aux démons en voulant se soumettre l'univers. Puis il montre dans l'œuvre du Christ Rédempteur que doit couronner le Jugement dernier, le vrai principe d'unité de la théorie augustinienne qui est ainsi une *théologie* plus qu'une *philosophie* de l'histoire. — Pour conclure, l'A. prolongeant la pensée d'Augustin, montre qu'à partir de Dieu infini et éternel, on peut « déduire » à priori que, si le monde existe, il doit nécessairement se soumettre au temps et à l'espace ; et si nous en avons conscience, cette conscience sera nécessairement structurée par les trois dimensions du temps : c'est ce qu'on peut appeler une « déduction transcendantale » du temps mais en un sens plus réaliste que celle du kantisme, dont elle corrige le subjectivisme en en conservant les précieux éléments de vérité, comme le montre une comparaison suggestive, p. 113-116. — Cette déduction, solide en ses grandes lignes, n'est pas cependant assez poussée pour être évidente en tous ses aspects. L'ouvrage d'ailleurs, si dense en sa brièveté, laisse plusieurs autres points en suspens. Ainsi, le problème d'un temps avant le péché qui serait sans progrès pour les hommes et donc sans histoire p. 108-109, ou encore, la comparaison entre Lavelle et saint Augustin, p. 51-52, ou la distinction entre l'aspect *négatif* et *privatif* du mouvement du temps, p. 104-108, 115 et passim, mériteraient des précisions. Mais sans être exhaustif, ce travail est un excellent point de départ pour approfondir à la lumière de saint Augustin un problème qui passionne toujours les philosophes modernes.

F.-J. T.

248. *Sulla rappresentazione del concetto di tempo*, par Alberto Vecchi, dans *Atti e Memorie della Academ. di Scienze, Lett. e Arti di Modene*, Ser. V, Vol. XIII, 1955, 3-10.

L'A. rappelle, p. 3-4 (mais sans référence précise), la position du problème du temps par saint Augustin, à partir de l'intuition d'un changement dont la conscience mesure la durée. Il en déduit une théorie d'un « temps absolu lié à l'espace » : idée fort abstraite qui a peut-être une valeur en soi, mais n'a plus de rapport avec la pensée de saint Augustin.

F.-J. T.

249. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, par Jean Guitton, 2e éd. avec une préface nouvelle, Paris, Aubier, 1955, 24 × 16, XXII*, IX-XXIV, 397 p.

Texte inchangé de l'excellente thèse de J. Guitton (Boivin, 1933) universellement connue. La préface nouvelle, I*-XXII*, est simplement encartée entre les pages de titre et l'ancienne introduction, p. IX-XXIV. G. y fait l'historique de sa thèse et insiste en particulier sur la distinction entre « *mentalité* » et « *esprit* » qui lui permet de retrouver dans un penseur (comme Plotin ou Augustin) la vérité éternelle dégagée de ce qui est caduque.

F.-J. T.

250. *Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie*, par Rudolf Boehm, dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 10, 1956, 94-109.

L'A. étudie le problème de la philosophie de l'histoire chez K. Löwith en analysant trois de ses œuvres : *Von Hegel zu Nietzsche*, 1950 ; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953 ; *Heidegger-Denker in dürftiger Zeït*, 1953. Nous sommes assez loin de saint Augustin ; quelques lignes (p. 102) rappellent le ch. IX de *Weltegeschichte und Heilsgeschehen*, consacré par Löwith à Augustin. Sur ce chapitre voir *Bulletin augustinien*, dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, p. 282, nº 147, 149. Boehm est davantage préoccupé des conceptions personnelles de Löwith sur le sujet que de l'influence augustinienne qui peut y être décélée.

A. d. V.

251. *Auf dass erfüllt werde. Frühchristliche Geschichtsdeutung*, par Robert L. P. Milburn, Chr. Kaiser-Verlag, München, 1956, 21,5 × 13,5, 246 p., DM 9, 80, Ganzleinen DM 12.

Ce volume est traduit de l'anglais par Dr. Hannelis Schulte. Le titre original était *Early Christian Interpretations of History*, The Bamton Lectures of 1952, paru chez Adam and Charles Black, London et Harper and Brothers, New-York, 1954. Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, dans *Revue des étud. august.*, 3, 1957, p. 466, n. 779. L'appendice de l'édition anglaise (161-192) sur les fondements historiques de la doctrine de l'Assomption, a été supprimé ici. Le prof. D. W. Schneemelcher a complété la bibliographie de chaque chapitre : il s'inspire généralement de la littérature en langue allemande ; pour le ch. 5, qui traite d'Augustin, d'Orose et de Salvien, elle reste très insuffisante.

A. d. V.

SOCIÉTÉ-ÉTAT

252. *Il pensiero politico medievale*, par Robert W. et Alexander J. CARLYLE (trad. de l'anglais), I, a cura di L. FIRPO, éd. Laterza, Bari, 1956, 21 × 14, XVI-681 p.

Vaste enquête historique, remontant dans une 1re Section à Cicéron et Sénèque et aux Juristes romains du IIe siècle, puis aux Pères de l'Église jusqu'au IXe siècle, pour indiquer les *sources* de la Pensée politique du Moyen Age. Le 2e Section, p. 305-563 concerne la période XI-XIIIe siècles. L. Firpo a ajouté à l'édition anglaise une large bibliographie méthodique p. 567-678 (sur S. Augustin, p. 615-619). L'étude des Pères se développe par thèmes doctrinaux ; saint Augustin est signalé, p. 122, pour la définition du droit naturel (*Cont. Faustum*, XIX, 2) ; — p. 133, sur l'origine de l'esclavage (*De civ. Dei*, XIX, 15), sa légitimité, p. 138 et les devoirs des maîtres, p. 141 ; — sur le caractère sociable de l'homme et les limites du pouvoir politique, p. 145 (*De doct. christ.*, I, 23) et p. 148 (*Expos. quor. qu. in Ep. ad Rom.*, 72) ; — et spécialement sur le droit de propriété, p. 155-162 : il en reconnaît la légitimité, est-il dit, mais non son caractère naturel : il semble le rattacher aux lois des Empereurs (*Epist.* 93, 11 et 153, 6 ; *In Io. Ev.*, tr. 6, 25 et 26 ; *Serm.* 50, 2). Ici, l'A. ne remarque pas assez que les textes cités concernent le cas particulier des basiliques confisquées aux donatistes hérétiques ; et il oublie qu'ailleurs Augustin fonde le droit de propriété privée sur la loi divine en condamnant le vol : cf. *Confess.*, II, IV, 9. — Enfin, p. 184-190, est spécialement étudiée la fameuse définition de l'État examinée en *De civ. Dei*, II, 21 et XIX, 21, pour conclure que l'ancien État romain livré à l'idolâtrie n'a jamais été une vraie République au sens de Cicéron. Mais Augustin, XIX, 24, la corrige par une autre définition en éliminant la référence à la justice (il la fonde sur l'*amour d'un même bien*) ; et l'A. conclut par divers textes parallèles, que cette élimination est intentionnelle, Augustin enseignant que toute autorité, même celle des mauvais princes, vient de Dieu (cf. *De civ. Dei*, V, 19 et 21 ; *De nat. boni*, 32). L'A. note que cette position d'Augustin est une exception chez les Pères qui exigent en général la justice comme élément de l'autorité politique ; et il y voit une source possible de la théorie absolutiste du « droit divin des rois ». Mais une telle interprétation paraît contestable : elle confond une affirmation fréquente chez Augustin sur la Sagesse de la Providence qui se sert même des méchants pour ses desseins, (Cf. *De nat. boni*, 32 fin et 33 ; B.A., t. I, p. 474) avec une définition précise de la puissance politique. — Sur les rapports entre l'Église et l'État, c'est saint Ambroise qui est invoqué, non saint Augustin, bien qu'il en ait aussi parlé. L'ouvrage d'ailleurs s'appuie constamment sur des citations qui, sans être exhaustives, sont précises et bien choisies.

F.-J. T.

253. *War Augustinus ein Politiker ?* par Dr Johannes HEINRICH, dans *Priester und Arbeiter*, 5, 1955, 14-19.

D'abord l'A. a mal suivi l'actualité pour pouvoir déplorer que le 1600e anniversaire de la naissance d'Augustin a passé presque inaperçu dans le monde ecclésiastique et scientifique. Il semble mieux informé pour répondre à la question : Augustin était-il un politicien ? Sa réponse est négative, basée non sur l'interprétation que des théoriciens postérieurs ont donnée à certaines de ses affirmations, mais sur une analyse des rapports entre les deux cités, tels qu'ils sont décrits dans *La Cité de Dieu*. Bonne petite synthèse qui n'apporte cependant rien de nouveau aux chercheurs informés.

A. d. V.

254. *De politieke sociologie van Augustinus*, par Zr AGNÈS-MARIA, dans *Politica Berichten*, 5, 1955, 90-99.

L'A. traite de la sociologie politique d'Augustin, spécialement d'après le l. XIX de *La Cité de Dieu*. Le point de départ est la définition de la société (en général), donnée XIX, 24. L'A. insiste sur le caractère *irrationel* du lien social, dont l'amour est le principe. Le mot *irrationel* me semble un peu fort pour caractériser le concept de l'amour augustinien. Néanmoins l'A. a vu juste en disant que l'amour est le principe fondamental de l'idée de société chez Augustin. Le thème est développé dans ses lignes générales et l'on pourrait croire que dans *La Cité de Dieu* Augustin expose une synthèse politique.

A. d. V.

255. *Die beiden Regimente bei Luther*. Bemerkungen zu Johannes Heckels « Lex Charitatis », par Paul ALTHAUS, dans *Theologische Literaturzeitung*, 81, 1956, 129-136.

Sous le titre « Les deux pouvoirs chez Luther » l'A. fait quelques remarques sur l'ouvrage de Johannes Heckel, *Lex Charitatis*, Abhandl. der Bayer. Akad. der Wissensch., philos.-histor. Klasse, Neue Folge, Heft 86, 1953. J. Heckel y expose la doctrine de Luther sur les rapports de la foi et du droit, des deux « Regimente », pouvoir temporel (plus ou moins : état) et pouvoir spirituel (Église). Cette doctrine, d'après lui, doit être mise en relation avec la conception que Luther se fait des deux royaumes, royaume de Dieu et royaume du diable. Cette dernière idée de deux cités, opposées l'une à l'autre sans répit jusqu'à la fin des temps, est bien une idée augustinienne. — Althaus reproche à Heckel de n'avoir pas nettement distingué dans son argumentation entre royaume du diable (das Reich der Welt) et pouvoir temporel (weltlich Regiment) : ce qui serait contraire à l'idée de Luther mais bien conforme à la conception d'Augustin ; dans cette confusion Althaus voit la source de bien d'autres inexactitudes de l'exposé de Heckel. Sans doute Althaus a-t-il raison. Mais par rapport à la conception d'Augustin qu'il expose je crois devoir faire la même réserve qu'il fait par rapport à la conception de Luther, exposée par Heckel. Si les « empires historiques » dont Aug. parle dans *De civ. Dei* sont présentés *de fait* comme des éléments — je n'ose même pas dire des incarnations — de la civitas diaboli, il n'en suit pas que pour Aug. tout pouvoir (état) temporel soit *en principe* mauvais. Aug. connaît aussi l'état (ou le prince) idéal qui fait régner la tranquillité de l'ordre dans la justice, où le vrai Dieu peut recevoir le vrai culte. Par ailleurs il ne serait pas difficile de citer des textes où Aug. présente la différence des classes, le rôle du père de famille etc., tout ce qui regarde cette vie passagère sur terre, comme voulue par Dieu, non à la suite du péché comme une punition, mais comme éléments d'un ordre varié. Chez Aug. aussi civitas Dei et civitas diaboli sont sur un autre plan que l'Église et l'état historiques ; sur un plan moral où c'est la bonne ou mauvaise volonté qui décide de l'appartenance à l'un ou à l'autre, à telle enseigne que, si l'Église est nommée permixta civitas à cause de la présence en elle de pécheurs, l'état, pour la présence en lui des bons, pourrait également supporter cette appellation. Voir les discussions sur ce sujet au Congrès augustinien de Paris, 1954 dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 193-212. Je crois donc que l'A. mérite par rapport à Aug. les mêmes reproches qu'il fait à Heckel par rapport à Luther.

A. d. V.

INFLUENCE

256. *San Agustín en la filosofía contemporánea,* par S. Alvarez Turienzo, dans *La Ciudad de Dios,* CLXIX, 307-316.

Compte rendu des *Actes* du Congrès augustinien de philosophie tenu à Rome 20-23 oct. 1954 : *Santo Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea :* Cf. Bulletin augustinien pour 1954, n. 844. L'A. remarque avec raison que l'utilisation d'Augustin par les philosophes modernes, louable en soi, offre aussi le danger d'altérer la vraie pensée augustinienne qui est inséparablement religieuse et théologique, autant que philosophique.

F.-J. T.

257. *San Agustín y Luis Lavelle. La actualidad de la filosofía de San Agustín,* par F.-J. Thonnard, dans *Augustinus,* I, 1956, 23-32.

Article déjà paru dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea,* (Roma 1954), Tolentino, 1956, 278-285. — Cf. *Bulletin augustinien pour* 1954, nº 785, dans *Rev. des Et. Aug.* 3, 1957, 468.

V. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

258. *Fenomenologia teologica. III. Il fascino biologico,* par Valerio Tonini, dans *L'Ultima,* 9, 1956, p. 3-15.

L'A. cite (p. 9-12) *De Civit. Dei,* VII, c. 26, où est condamné le culte impur de la Grande Mère, déesse de Carthage ; il constate que sa propre théorie (le culte et la liturgie auraient leur origine première dans un instinct naturel) est contredite par Augustin ; mais il la maintient comme explication complémentaire.

F.-J. T.

259. *Augustine and the Old Testament Canon,* par Samuel J. Schultz, dans *The Evangelical Quaterly,* 28, 1956, 93-100.

Dans cette conférence donnée à Wheaton College, Illinois, l'A. expose les idées d'Aug. sur le canon de l'A.T. à la lumière des principes différents qui inspirent protestants et catholiques en matière de canonicité. Nous retrouvons donc ici la position protestante (cf. M. Dods, R. Reuss...) confrontée, d'une manière très loyale d'ailleurs, avec la thèse catholique (cf. V. J. Bourke, C. J. Costello...). Toujours mêmes griefs : manque d'information personnelle et de compétence technique ; Aug. a cédé à la pression de l'autorité ; il n'a pas su reconnaître que les juifs et non pas l'Église étaient les vrais dépositaires de l'A.T.

A. D.

DIEU

260. *Die ΔΟΞΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ in der römischen Liturgie,* par Mauritius Steinheimer, Münchener theologische Studien, II Systematische Abteilung, 4. Band, Karl Zink Verlag, München, 1951, 24,5 × 16, xiii-117 p.

Sous le titre « *ΔΟΞΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ* dans la liturgie romaine », l'A. étudie 1) le sens biblique de *Δόξα Θεοῦ* et ses équivalences dans les traductions latines de la Bible, 2) l'emploi du sens biblique de *Δόξα Θεοῦ* dans la langue latine de la liturgie romaine, 3) la signification religieuse de *Δόξα Θεοῦ* dans la liturgie romaine. Sur l'ensemble de l'ouvrage voir *Archiv für Liturgiewissenschaft,* V-2, 1953 (1958), 413-414 = S. Benz, où de nombreuses recensions sont signalées. Le plan que l'A. a adopté pour son étude a singulièrement réduit ses recherches chez les Pères : il ne s'intéresse qu'aux textes qui se trouvent, plus ou moins arbitrairement, comme leçons dans le bréviaire romain (p. 19-25). Il n'en relève qu'un seul de s. Aug., *In Joan. tract.,* 104 = feria IV in vig. Ascens., lect. 3, où *Δόξα* est rendu par *claritas* (p. 22). Par ailleurs il cite encore 3 fois Aug. au cours de l'ouvrage : *Quaest. in hept.* II, 94 à propos du culte de latrie dû à Dieu seul ; *In Joan. tract.* 100, 1 et 82, 1, qui se rapportent directement au sujet (p. 13-14)... ipsa, quae graece dicitur *Δόξα*... et claritas interpretatur et gloria... quod utroque verbo significatur, idipsum est (*tract.* 100, 1). Augustin semble connaître diverses translations : ...alius clarificabit, alius glorificabit, latini interpretes in sua quisque translatione posuerunt (*ibid.*). Mais il ne semble pas avoir lui-même de préférence, bien qu'il dise ailleurs « Sive glorificatus sive clarificatus dicatur ex uno graeco verbo utrumque translatum est... *Δόξα* enim, quae graece dicitur, latine gloria est (*tract.,* 82, 1). Or l'A. constate (p. 16) que des trois équivalences latines de *Δόξα* dans les traductions de N.T. avant s. Jérôme : claritas, gloria, maiestas, l'équivalence *claritas* est très caractéristique pour l'Afrique, tandis que *gloria* et *maiestas* se trouvent principalement dans les mss. européens (Itala). Jérôme n'a voulu corriger le texte latin que là où il était en désaccord avec la graeca veritas (*Praef. in quat. Evang.* PL, XXIX, 557-562) ; ainsi dans la Vulgate on trouve en général l'équivalence *gloria,* caractéristique de l'Itala. Il faudrait dès lors étudier l'emploi et le sens des trois équivalences latines de *Δόξα* dans l'œuvre entière d'Aug. pour pouvoir décider *si* et *pourquoi* il a préféré l'une à l'autre. Remarquer que les Mauristes (qui n'avaient probablement pas d'intérêt pour notre petit problème) ne signalent dans leur Index ni claritas, ni maiestas, mais consacrent une colonne à gloria.

A. d. V.

261. *El concepto y método de la teología en « De Trinitate » de san Agustín,* por Eugenio González, dans *Augustinus,* I, 1956, 379-398.

Après une introduction sur les tendances modernes de la théologie. l'A. examine : 1. Ce qu'est la théologie (p. 385-389) 2. Quelle en est la méthode (390-398), en s'en tenant au *De Trinitate* de saint Augustin : son but semble être de montrer qu'il y a déjà dans cette œuvre une vraie *science* théologique, fondée sur la foi interprétée par la raison, et mettant en œuvre la méthode d'*analogie.* Il compare pour celà le traité d'Augustin avec les idées de saint Thomas (et aussi de Scheeben), sur la théologie, en notant d'ailleurs les différences. — En soi, le sujet est intéressant, mais difficile ; et dans cet essai trop succinct bien des points restent à préciser, surtout quant à la position d'Augustin.

F.-J. T.

262. *Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit,* von Michael SCHMAUS, *Vitae et veritati, Festgabe für K. Adam,* Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1956, 44-56.

La théologie trinitaire de saint Augustin qui eut une grande influence au Moyen Age se distingue non seulement en insistant sur l'unité de l'essence divine, mais aussi en étudiant nos activités psychologiques comme images de Dieu, pour chercher l'« intelligence » du mystère. C'est à ce dernier point de vue que se met S. pour déterminer l'influence augustinienne, du ve au xe siècle. Laissant de côté les recueils de textes augustiniens, il évoque les études de Cl. Mamert, saint Fulgence, saint Isidore de Séville, Alcuin, Candide de Fulda, Paschase Radbert, Ratramne, J. Scot Erigène et son disciple Eiric d'Auxerres. La courte notice consacrée à chacun, appuyée de références précises, s'efforce de déterminer le caractère propre de leur utilisation d'Augustin : bonne vue d'ensemble, sans être exhaustive.

F.-J. T.

263. *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin,* par A. MALET, (Biblioth. thomiste, XXXII), Paris, Vrin, 1956, 25 × 16, 201 p.

En cet exposé de théologie thomiste, la pensée de saint Augustin est mentionnée, p. 21-29 comme une des sources principales du traité de la Somme qui, selon l'A., la perfectionne considérablement du point de vue de la théologie des Personnes divines. Voir le compte rendu de l'ouvrage, *Rev. des Etudes aug.* V, 1959, p. 303-305.

CHRIST-ÉGLISE

264. *El Cristocentrismo de S. Agustín,* par V. MASIMO, dans *Augustinus* 1, 1956, 261-263.

Dans *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino,* Torino, 1951, E. Scano a montré que tout convergeait vers le Christ dans la spéculation philosophique et théologique d'Aug. comme dans sa vie. On trouvera ici une nouvelle présentation de cet ouvrage. Voir aussi *Bulletin august. pour* 1956, n° 486.

A. D.

265. *A l'éternel par le temporel* (*De Trinitate* IV, 18, 24), par P. Th. CAMELOT, O.P., dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes,* 2, 1956, 163-172.

Traitant de l'Incarnation, *De Trin.* IV, 18, 24 établit que l'humilité du Christ descendu dans le temporel est la médiation qui permet de nous adapter à l'éternel, car il n'y a de purification possible que par le temporel. L'humilité de la foi qui accueille la réalité historique du Verbe incarné nous purifie et nous prépare à la vision des réalités éternelles. Il n'y a plus irréductibilité entre temps et éternité entre foi et contemplation. C'est le thème central de ce riche chapitre. Cf. le texte parallèle *De Consensu ev.* I, 35, 53 et *Timée* 29 c (transposition de la foi platonicienne)

A. D.

266. *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien*, par Fritz Hofmann, dans *Vitae et Veritati*, Festgabe für Karl Adam, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1956, 11-27.

Nous signalons ici cette étude pour ses nombreuses amorces de comparaisons avec la pensée de saint Augustin sur l'Église : par exemple, p. 18-20, prélude à la *Cité de Dieu*. Cela ne doit pas nous étonner de l'A. du *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 1933. Je dis « amorces », car les comparaisons ne sont pas élaborées et la question d'une éventuelle dépendance n'est pas soulevée. G. Bardy, *Introduction générale à la Cité de Dieu* dans *La Cité de Dieu*, B.A. vol. 33, 1959, p. 56 se réfère aussi à Clément d'Alex., *Stromat.*, IV, 26, 172.

A. d. V.

267. *Die drei grossen nordafrikanischen Kirchenväter über Mt.* 16, 18-19, par Gert Haendler, dans *Theologische Literaturzeitung*, 81, 1956, 361-364.

L'A. veut dégager des commentaires sur *Matth.* xvi, 18-19 de Tertullien, de Cyprien et d'Augustin l'image que chacun se fait de saint Pierre ; cette image porterait, en effet, le caractère personnel de chacun de ces auteurs. Ceci proviendrait du fait qu'ils s'identifient, inconsciemment, avec l'apôtre. Tertullien reconnaît en lui le père des pneumatiques, le théologien, le confesseur intrépide, l'homme à la morale austère qui n'admet pas les secondes noces ; Cyprien voit en lui un collègue dans l'épiscopat, qui a le pouvoir d'absoudre, qui est le centre de l'unité de la communauté chrétienne ; Augustin retrouve en lui l'homme, qui représente bien la fidélité en face de Judas, mais qui est chargé de faiblesses humaines et néanmoins élu par la grâce. Cette explication psychologique ne me semble pas trahir les textes. Si ces trois auteurs se voient eux-mêmes comme « successeurs de Pierre » c'est dans un sens très précis et qui ne préjuge rien de leur pensée sur l'évêque de Rome comme successeur de Pierre. Voir, à ce propos bien précis, J. Ludwig, *Die Primatworte Mt.* 16, 18-19 *in der altkirchliche Exegese*, Münster, 1952 ; *Bulletin augustinien* dans *Revue des étud. aug.*, I, 1955, 191, n. 100.

A. d. V.

268. *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, par Stanislas Jáki, Bibliotheca Academiae catholicae hungaricae, sectio philosophico-theologica, vol. III, Herder, Roma, 1957, 25 × 17, 5, 274 p. ; 3800 L. 35 DM.

Pour déceler les tendances nouvelles de l'ecclésiologie, l'A. a entrepris le dépouillement analytique et critique d'une imposante série de publications sur l'Église depuis le début du xixe siècle, dont la liste de *noms d'auteurs* (269-274) mieux que la *Bibliographie* (267-268) donne une idée. Cependant le dépouillement n'est pas exhaustif : il y manque les manuels de dogme qui consacrent des thèses à l'ecclésiologie dans l'esprit nouveau, plusieurs ouvrages et articles en diverses langues... mais cette omission ne doit pas foncièrement affaiblir les conclusions de l'A. dans leur ensemble. L'A. constate que les tendances nouvelles convergent vers l'aspect intérieur du mystère de l'Église, aspect négligé dans l'ecclésiologie posttridentine, trop préoccupée, par souci apologétique, de l'aspect extérieur, visible, hiérarchique. Il veut trouver l'origine de ces nouvelles tendances dans l'esprit romantique du début du xixe siècle : sans doute ! mais on peut se demander si le retour aux sources (ch. 3), apparemment présenté ici comme un effet de ce romantisme, n'est pas autant ou davantage l'effet de la découverte de la méthode historique, dont les liens avec le

romantisme restent à établir ; dans ces conditions ce retour aux sources serait à l'origine des tendances nouvelles de l'ecclésiologie. Au cours de sa recherche l'A. a maintes occasions de signaler, en passant, des allusions à Augustin chez tel ou tel auteur. Il aborde ex professo l'analyse de quelques ouvrages sur Aug. dans le ch. 3 : *Recherches récentes sur l'ecclésiologie des pères* (179-184) : K. Adam, Mersch, Vetter, Tyciak, Koster. La série n'est pas complète : il y manque par ex. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, 1954. Il est assez difficile de débrouiller les idées personnelles de l'A. d'avec les idées empruntées aux livres analysés. Ainsi dans l'appréciation suivante : « la grâce domine la pensée ecclésiologique de saint Augustin, mais y introduit une sorte d'unilatéralisme : le principe du théandrisme, la structure sacramentelle de l'Église, l'importance de l'humanité du Christ, la hiérarchie n'y reçoivent pas encore assez de lumière. C'est de cette position théologique encore imparfaite que résulte le problème augustinien de l'ecclésiologie » (p. 183). A mon avis, si problème augustinien de l'ecclésiologie il y a, ce problème a été introduit dans la doctrine de l'évêque d'Hippone de l'extérieur, surtout par les ecclésiologies anglicane, luthérienne et calviniste, qui se réclament de lui sur tel ou tel point. Là se trouve probablement la raison de « l'oubli » des idées augustiniennes dans l'ecclésiologie posttridentine (p. 180) et s'il faut en croire certains historiens, de leur « rejet » par de nombreux Pères du Concile du Vatican (p. 183). Dans la doctrine elle-même, telle qu'Aug. l'a enseignée, pratiquée et vécue, le problème n'existe pas. On pourrait trouver une confirmation de cette assertion dans le fait que des controversistes du XVIIe siècle cherchent précisément dans la doctrine d'Augustin leurs arguments contre les protestants : par ex. Adr. et P. van Walenburch, *Methodus augustiniana defendendi et probandi Fidem catholicam*, dans *Tractatus generales de controversiis Fidei*, Cologne, 1670, pp. 226-425. Voir *Scholastik*, 33, 1958 282 = Beumer.

A. d. V.

269. *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im « Liber Regularum »* par Joseph Ratzinger, dans *Revue des Etudes Augustiniennes, Memorial Gustave Bardy*, 2, 1956, 173-185.

Le cas de conscience de Tyconius, écrivain donatiste qui défendit une doctrine de l'Église approuvée par saint Augustin et qui, excommunié par son parti, ne se rallia pas à l'Église catholique, s'explique peut-être, selon R., par la théorie qui ressort de son ouvrage *Liber Regularum.* Il reconnaît comme Augustin l'universalité de l'Église et y rattache tous les élus, même de l'Ancien Testament (Ecclesia ab Abel) ; mais les conditions d'appartenance à cette Église se ramèneraient pour lui à l'action de l'Esprit-Saint par la *Foi* qui justifie et donne son efficacité à la *Loi* incapable de sauver (3e Règle : *De spiritu et littera*, analysée dans *De doct. christ.*, III, 33, 46, B.A., 11, 408). Cette condition valable dans l'Ancien Testament, l'est toujours dans le Nouveau : d'où la conception d'une Église « corpus bipertitum » (expression critiquée par Augustin, *loc. cit.*, n. 45, p. 398-400) : l'Église visible d'ici-bas est répandue en tout l'univers et comprend à côté des justes, vivant de l'Esprit, les pécheurs et faux frères parmi lesquels on peut même compter l'Antéchrist qui se fait passer pour chrétien (d'où la formule *De corpore vero et simulato* au lieu de *bipertito*, proposée par Augustin) ; et la séparation ne se fera clairement qu'au Jugement dernier. Cette dualité que Tyconius affirme nettement et souvent (cf. *textes*, p. 180, note 40), est interprétée par R. en un sens qui la rapproche de la thèse protestante : la vraie Église étant invisible et spirituelle, Tyconius pouvait croire qu'il en faisait partie sans se rattacher à aucune organisation, ni catholique ni donatiste. Mais alors, la notion des deux *cités*, intimement liée à cette ecclésiologie, ne peut plus,

comme on le dit souvent, être la source des « deux cités augustiniennes » : elle en diffère profondément. — Cependant, l'interprétation que donne Forster (cf. *Bullet. augustin.* pour 1956, n. 270) est fort différente ; car, dit-il, le « corpus bipertitum », à côté de l'aspect *moral* bien vu par R., comporte un aspect organique, objectif (seins mässig) où l'unité de l'Église universelle est fondée sur la « participation aux sacrements » ; et R. néglige ce complément essentiel qui rapproche beaucoup la doctrine de celle d'Augustin : l'attitude de ce dernier, dirons-nous, s'explique mieux dans cette interprétation plus favorable de Forster.

F.-J. T.

270. *Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius,* von Karl FORSTER, dans *Münchener Theologische Zeitschrift,* 7, 1956, 173-183.

Les sept Règles de Tyconius analysées et approuvées par saint Augustin dans *De doct. christ.,* III, 31, 44-37-56, B.A. 11, 398-423, contiennent une remarquable doctrine de l'Église par l'utilisation qu'elles font du concept de *Corpus Christi* (et dans la 7e de *Corpus diaboli*). F. les étudie à ce point de vue : il montre que pour Tyconius, l'Église, Corps visible du Christ sur terre, est constituée par la *participation aux sacrements :* société ou corps doué d'unité, mais avec deux parties (corpus bipertitum) : celle des vrais croyants qui seront à droite, celle des faux chrétiens qui seront à gauche au Jugement dernier. Il faudrait, conclut F., compléter cette théorie par le *Commentaire de l'Apocalypse* de Tyconius ; mais il estime (contre Hahn, *Tyconius-Studien,* Leipzig, 1900, et contre Ratzinger : cf. *Bullet. augustin.* pour 1956, n. 269) que le *Liber Regularum* la contient déjà. — Ajoutons qu'elle confirme et, en un sens, peut éclairer l'ecclésiologie de saint Augustin en tenant compte des remarques de celui-ci, spécialement sur la 2e Règle, *loc. cit.,* n. 45, p. 398-400 où il critique le « Corpus bipertitum ».

F.-J. T.

271. *Saint Augustin et l'intolérance religieuse,* par Robert JOLY, dans *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire,* XXXIII, 1955, 263-294.

L'A. s'inscrit contre la tendance (cf. Portalié, Monceaux, Labriolle, Batiffol, Combès...) à atténuer la portée doctrinale des déclarations d'Aug. en matière d'intolérance religieuse. A la suite de Fr. Hofmann, il met un rapport direct entre sa doctrine de la répression et son intolérance de fait. Préalablement, il rejette la thèse que le monde antique n'aurait pas connu la liberté de conscience : l'antiquité a vécu sous le règne d'une substantielle liberté de conscience. Quant à Aug., il approuve pleinement les sanctions de la législation de Théodose et méconnaît les droits de la conscience errante : mais, n'est-ce pas là la justification a posteriori des persécutions contre les chrétiens ? La conduite d'Aug. ne fut guère moins rigide que ses principes, et de ceux-ci on doit dire qu'il ne les atténua jamais. L'A. en fait une étude complète ; on peut dire que le dossier du problème est passé en revue. Il donne souvent l'impression, nous ne disons pas d'un réquisitoire, mais d'un *sed contra* des plus décidés. — Nous le savons, c'est dans ses rapports avec le donatisme qu'Aug. a eu l'occasion de mieux préciser sa doctrine répressive. Après Monceaux l'étude assurément la plus neuve mais aussi la plus importante sur le donatisme serait celle de Frend, *The Donatist Church,* 1952 (cf. *Bullet. august. pour* 1952, no 558) ; voir aussi pour se rendre compte des tendances de W.H.C. Frend *Bulletin august. pour*

1953, nº 125). Comme théoricien de la répression religieuse, Aug. a un précurseur, Optat de Milève ; mais il perfectionne la doctrine d'Optat, il y apporte séduction, émotion, persuasion. Par réaction, les donatistes ont fait de la tolérance un système entier, cohérent, et « leur principe des droits de l'erreur est étrangement moderne ». — C'est en 399 qu'Aug. acheva de se convertir à la répression (thèse de Frend). Il s'inspirait d'arguments contingents, valables seulement pour les donatistes, mais aussi de principes d'ordre général et doctrinal, qui éclairent à la fois la rigueur et certaines atténuations de la pratique. L'A. en fait un exposé d'ensemble : singulière épreuve pour la charité d'Aug. ! Si son intolérance a des limites — il aurait repoussé le système médiéval, et on ne peut en faire le théoricien de l'Inquisition — sa responsabilité est entière dans la Révocation de l'Édit de Nantes. Presque toutes les affirmations de l'A. sont orchestrées en notes de citations tirées de P. Bayle. — Thèse extrême, où il est difficile de ne pas voir un durcissement. Du moins qu'elle fasse réfléchir, provoque des réactions, pour une meilleure mise au point. — On ne peut plus soutenir (p. 286) que S. Aug. devait sa conception de l'Église mélangée au donatiste schismatique Tychonius. J. Ratzinger a démontré la divergence et l'indépendance des deux auteurs sur ce point : *Rev. des Etudes Aug.* II, *Memorial Bardy*, 173-185.

A. D.

272. *La tradition dans l'Eglise primitive et au XIVe siècle*, par J. N. Bakhuizen Van Den Brink, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 36, 1956, 271-281.

Pour l'auteur, tradition et révélation ne feraient qu'un sous la motion de l'Esprit-Saint, car, c'est en fait lui qui dirige l'Église ; il n'y a donc pas de place pour une source humaine dans la tradition car elle remonte aux apôtres, d'eux au Christ et du Christ à Dieu. Cependant il n'y a pas de texte sans interprétation (cf. Augustin, *de Doctrina christiana*, I, 1.) Il y a là un problème historique à étudier à la lumière de la théologie catholique des premiers siècles pour retrouver la tradition et non les traditions ; on sent qu'il s'agit d'un rapport dialectique à bien saisir. « Le Saint-Esprit est le maître de la foi parce qu'il est l'âme du corps du Christ, qui est l'Église (*Ephès.*, 1, 23) dit saint Augustin ».

G. C.

HOMME-PÉCHÉ-GRÂCE

273. *Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano* par Eugenio Frutos, dans *Augustinus*, 1, 1956, 225-233.

Au plan individuel comme au plan politique, le providentialisme théologique d'Aug. assigne à toute créature une destinée, nullement exclusive, chez l'homme, du jeu d'une vraie liberté. L'A. montre le conflit de cette conception avec les positions, anciennes et modernes, toutes surmontées par l'argumentation de la *Cité de Dieu*.

A. D.

274. *Creazionista o traducianista, S. Agostino ?* par Clemente Riva, dans *Rivista rosminiana,* L, 1956, 1-5.

L'A. fait un bon *status quaestionis* du problème de l'origine de nos âmes selon saint Augustin ; puis il discute l'opinion de Sciacca, défendant comme augustinien un « creationisme traducianiste » (cf. *Giornale di metaph.*, 1954, 542-550 ; *Bull. aug.* pour 1954, n. 747). Il maintient contre celui-ci, que saint Augustin est resté indécis jusqu'au bout sur la solution de ce problème, et les textes qu'il cite, spécialement *Epist.* 190 et *Retract.*, 1, 3 et II, 45, semblent bien lui donner raison.

F.-J. T.

275. *La Fe en el Cuerpo Místico de Cristo según San Agustín,* par Estanislao J. Grabowski, dans *Augustinus,* I, 1956, 539-557.

L'A. résume ici ses études sur saint Augustin et le Corps mystique du Christ, dans *Theological Study,* VII et IX (1945 et 1948), en insistant sur la *foi :* les divers sens que lui donne Augustin et surtout le sens *théologal* qui la rend inséparable de l'espérance et la charité. Considérée ainsi, la foi est source de justification, d'union au Christ, et aussi à l'Église ; et elle est comme la charité, le lien des membres du Corps mystique. Tous ces points sont illustrés par de riches références, en notes, aux études et aux textes augustiniens avec de courts extraits bien choisis.

F.-J. T.

276. *Teologia agustiniana del pecado,* par Gregorio Armas, dans *Augustinus,* 1, 1956, 169-186.

D'après son ouvrage complet, *La moral de San Agustín* (cf. *Bulletin august. pour* 1955, nº 426), où l'on trouvera de plus amples développements avec les textes aug., l'A. présente ici une synthèse de la théologie aug. du péché, exposant : 1. notion, 2. possibilité métaphysique, 3. causes impulsives internes et externes, 4. genèse et progrès, 5. difformité, 6. effets, 7. prescience divine et liberté de pécher.

A. D.

277. *La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin,* par A. Solignac, S.J., dans *Nouvelle Revue Théologique,* 78, 1956, 359-387.

L'A. donne ici un chapitre de sa thèse de doctorat en philosophie (Univ. Grégorienne, 1951). Sa réflexion est d'incontestable portée théologique, bien qu'il ne se propose que de « fixer quelques points essentiels », « du point de vue philosophique ». Voici le plan de son exposé, émaillé d'observations et de suggestions à retenir : l'état originel : comment entendre *posse non peccare, posse peccare, adjutorium sine quo non,* et *non posse peccare.* Le péché originel : il est I, *Adae peccatum* (Conf. VIII, 10, 22-32, 759) ; II, *Originale peccatum* (sa transmission) ; III, *Frequentatum peccatum* (son accroissement).

A. D.

278. *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos,* par Bernhard Stoeckle, Buch-Kunstverlag Ettal, 1954, 24 × 16, 203 p.

L'ouvrage traite de la concupiscence dans ses rapports avec le péché originel et la morale chrétienne du corps ; la doctrine augustinienne y est étudiée succinctement mais fort objectivement, p. 68-73 ; l'A. montre le progrès qu'elle réalise pour définir le péché originel. Voir le compte-rendu complet, *Rev. des Etudes aug.*, V, 1959, p. 353.

279. *Dons du Saint-Esprit, I, chez les Pères,* par Gustave Bardy, dans : *Dictionnaire de Spiritualité, fasc.* XXII-XXIII, Beauchesne, Paris, 1956, col. 1579-1587.

Les Pères grecs parlent des ou du don du Saint-Esprit sans appuyer outre mesure sur le nombre sept, ils n'en donnent pas une liste constante, mais s'inspirent cependant d'*Isaïe,* (11, 2). Les Pères latins au contraire arrêtent l'attention sur le nombre sept dont les images sont découvertes petit à petit dans l'Écriture. St Augustin trouve des développements nouveaux (*De Civ. Dei,* 11, 31 ; *Contra Faustum,* 12, 15) ; le chiffre sept signifie l'universalité (*Enar. in ps.* 150) et aussi la marche vers la sagesse comme par sept degrés (*Serm.* 347 ; *Serm.*, 148, 5). Le verset d'Isaïe contient donc pour lui une théorie complète, synthèse de l'influence du Saint-Esprit. Rien que de très connu.

G. C.

280. *Divinisation, III, chez les Pères latins* par Gustave Bardy, dans *Dictionnaire de Spiritualité, fasc.* XXII-XXIII, Beauchesne, Paris, 1956, col. 1389-1398.

L'auteur commence par le lexique de la divinisation : deificus : qui rend Dieu, qui divinise ; deificari, deificatio : (surtout St Augustin) divinisation de l'homme, qui est le fruit de l'Incarnation ; deificare pour les païens : proclamation au titre de dieu. Doctrine : la théologie latine s'attache à prouver que les hommes rachetés par Jésus-Christ, retrouvent, par le moyen de ce rachat, la grâce que leur avait fait perdre la faute de leurs premiers parents. St Augustin est hanté par la considération de la faiblesse humaine et la divinisation est plutôt une conversion, œuvre de Dieu. Sa théologie de la divinisation est presque entièrement dominée par la doctrine du corps mystique et pourtant il est plus intéressé par le salut des individus, au contraire de la théologie grecque ; le corps physique du Christ est bien un tout et divinisé mais peut-on en dire autant du corps mystique ? L'auteur a conscience de ne rassembler que des morceaux qui s'intégreront dans d'autres articles : filiation et grâce.

G. C.

281. *O natural e o sobrenatural em S. Agostinho,* par Alexandre Correia, dans *Revista Brasileira de Filosofia* 4, 1954, 484-490.

Augustin est un docteur actuel parce que, grâce à sa conception des rapports entre la raison et la foi, il peut nous aider à comprendre et à réaliser l'harmonie du naturel et du surnaturel.

A. D.

282. *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'Opus imperfectum,* par Yves de MONTCHEUIL, dans *Recherches de Science religieuse,* XLIV, 1956, 193-218.

Julien d'Eclane accusait saint Augustin de manichéisme, en mettant un *péché* dans les petits enfants incapables d'acte libre. Augustin lui rétorque : c'est la négation du péché originel qui conduit au manichéisme. Et il le prouve par les maux qui frappent actuellement les hommes dès leur naissance : ignorance, désordres physiques fréquents, et surtout la concupiscence telle que nous l'éprouvons et qui est un vrai mal moral parce qu'elle conduit au péché. A moins de nier la justice de Dieu, dit-il, un tel état considéré comme naturel (thèse pélagienne) ne peut s'expliquer que par un principe mauvais (thèse manichéenne), si on rejette la doctrine catholique d'un péché d'origine dont la race humaine subit justement les conséquences. De ce raisonnement augustinien pris à la lettre, Baïus et Jansénius concluaient à la corruption de la nature humaine qui « n'est plus capable que de pécher ». Les interprètes catholiques essaient de voir chez saint Augustin une « nature pure » qui resterait bonne après le péché. L'A. montre par une analyse serrée des textes remis dans le mouvement d'ensemble de la pensée augustinienne, qu'ils n'admettent pas une exégèse aussi *à priori* ; mais qu'ils gardent un sens catholique, à condition de les expliquer selon la méthode augustinienne du « Crede ut intelligas ». Ce dernier point, sans être traité à fond, est bien amorcé, p. 214-218, en signalant les nombreux textes où intervient l'idée de l'*âme image de Dieu :* c'est cette idée augustinienne, conclut l'A., qu'il faudrait approfondir pour élucider le sujet. Il nous oriente ainsi, semble-t-il, vers la meilleure solution.

F.-J. T.

283. *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine ?* par Jean PLAGNIEUX, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes,* 2, 1956, 391-402.

Cassien et Prosper se rencontrent pour charger Nestorius d'une erreur supplémentaire, le pélagisme (thèse Ch. Brand sur le *De incarnatione* de J. Cassien, Strasbourg 1954). L'A. en discerne la source chez Aug. *De praedest. sanct.* XV (add. *De Trin.* XIII, 17, 22 ; *Enchir.* XL). Familier à Prosper, le *De praedest.* n'était pas étranger à Cassien (hypothèse plausible mais à établir). L'un et l'autre serait tributaire d'une « intention fondamentale d'Aug. » rattachant étroitement christologie et grâce, écartant conjointement nestorianisme et pélagianisme : la grâce d'être assumé dans l'unité de personne fut accordée au Christ sans qu'il puisse être question de mérites antérieurs.

A. D.

284. *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Eine systematisch-theologische Studie, par Gotthard NYGREN, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1956, 24 × 16, 306 p.

Le titre exprime avec précision le sujet du livre : « le problème de la prédestination dans la théologie d'Augustin ». L'A. y traite, non directement de la doctrine de la prédestination, mais d'un problème, voire d'une contradiction dans cette doctrine, provoquée par la théologie d'Aug. lui-même. D'après l'A. la théologie d'Aug. connaîtrait deux pôles opposés. Ce sont, non pas *libre arbitre-grâce,* mais *grâce-mérite.*

Augustin, qui maintient toujours fermement à côté de la prédestination le libre arbitre, réussit à résoudre l'opposition *grâce-liberté* par sa conception de l'homme comme *imago Dei* (p. 287-288). Il n'en va pas de même pour l'opposition *grâce-mérite :* la doctrine du mérite d'Aug. supposerait une indépendance et responsabilité absolues dans l'ordre de la causalité (p. 73) : indépendance causale qui est en contradiction avec l'idée de la grâce, vue dans la perspective de la prédestination ; d'où paradoxe, contradiction interne dans la théologie augustinienne. Aug. cependant, l'A. doit l'avouer, ne semble pas avoir eu conscience de ce paradoxe (p. 71). Ce paradoxe est latent dans toute l'œuvre d'Aug. à partir du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* qui témoigne d'un changement décisif dans la doctrine de la grâce, en ce sens qu'Aug. y renonce radicalement à ce qu'on pourrait appeler par anticipation « sémipélagianisme » ; il s'affirme dans le *De gratia et libero arbitrio* et dans le *De corrept. et gratia.* L'A. rejette tout essai de solution par une quelconque synthèse des oppositions, comme le thomisme et le molinisme, évidemment pour la raison que ces essais partent d'une conception du mérite qui ne serait pas augustinienne. Au lieu donc de résoudre le paradoxe découvert, ce qui serait une gageure dans les conditions où il l'a engagé et défini, l'A. s'efforce de l'éclairer par le recours aux sources qui auraient alimenté la pensée d'Augustin : saint Paul et la théologie philosophique de l'Antiquité. Pour l'A. il n'existe pas de problème de la prédestination dans la Bible ; si Aug. se réfère à *Rom.*, IX, 10-29, il en défigure le contenu et la portée en tirant des simples faits contingents, à propos desquels s. Paul parle d'une prédestination de l'*œuvre accomplie par le Christ,* une *théorie* de la prédestination *applicable à tous les hommes.* Bien plus, contrairement à l'intention de s. Paul, Aug. réintroduit la Loi, comme condition, dans le salut de l'homme : la Loi réclame des œuvres, la grâce donne de les accomplir ; mais même si Aug. fait du mérite consécutif à ces œuvres un don de Dieu, il n'en reste pas moins que les œuvres sont condition du salut : et voilà encore le paradoxe grâce-mérite. L'A. pense qu'Aug. a transformé l'idée biblique sous l'influence de la philosophie religieuse de l'Antiquité, qui lui faisait concevoir le christianisme comme une *religion naturelle,* c'est-à-dire, comme une synthèse de traditions philosophiques et chrétiennes, identifiable en définitive avec un certain plotinisme. Cependant, s'il lui empruntait de nombreux éléments, il n'en acceptait ni ne pouvait accepter les principes les plus fondamentaux : il devait donc élaborer une doctrine chargée de contradictions.

Nous n'avons fait qu'esquisser les lignes maîtresses de l'ouvrage ; il faudrait détailler le riche matériau qu'il contient de références bibliographiques, de références textuelles et de réflexions personnelles. La littérature mise en œuvre témoigne d'une vaste information et d'une ouverture remarquable à l'égard des ouvrages catholiques ; les études en langues scandinaves, parfois si riches mais généralement négligées ailleurs, trouvent ici une bonne place. Aussi l'A. est-il au courant des derniers résultats de la recherche augustinienne, ce qui lui permet d'aborder Augustin avec aisance. Sa méthode est surtout systématique : l'analyse philologique ne joue qu'un rôle subsidiaire. Les textes analysés sont reproduits in extenso en bas des pages. A maintes reprises l'A. prodigue des remarques pertinentes sur l'interprétation des textes : il avoue que l'objectivité est difficile à atteindre par la méthode systématique (p. 16-20) et que spécialement dans l'interprétation des textes augustiniens l'opposition entre la pensée catholique et protestante risque de jouer un rôle néfaste (p. 31 et notes 33-35).

Les remarques que je dois avancer maintenant paraîtront à d'aucuns trouver dans cette opposition leur fondement et sans doute aussi leur réfutation... Qu'ils en jugent ! D'abord il n'est pas exact de présenter la théologie d'Aug., comme l'A. semble le faire, comme polarisée autour de la grâce et du libre arbitre (grâce-mérite) ; la doctrine de la grâce fait partie d'un tout plus vaste : à mon avis il est absolument impossible de l'interpréter sans un recours à la christologie. Voir à ce sujet :

J. Plagnieux, *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne : d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine*, dans *Revue dès étud. aug.*, II, 1956, *Mémorial G. Bardy*, 391-402 ; *Influence de la lutte antipélagienne sur le « De Trinitate » ou : Christocentrisme de saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 817-826. Cela dit, est-il vrai que dans la théologie augustinienne l'opposition *grâce-mérite* aboutit à un paradoxe, voire une contradiction ? Il me semble que l'A. fausse l'idée d'Aug. quand il affirme, comme un principe général fondamental que le mérite, le *meritum bonum* et le *meritum malum*, suppose la même indépendance causale de l'homme vis-à-vis de Dieu (ce principe n'est pas loin du pélagianisme !) L'A. cependant connaît et cite de nombreux textes où Aug. distingue entre mérite et démérite (p. 71 note 194), entre volonté libre *bonne* et volonté libre *mauvaise* et affirme que la grâce seule fait la volonté *bonne* (p. 64 note 168 = *De grat. et lib. arbitr.*, XV, 31) ; mais au lieu de conclure à l'inexactitude du principe énoncé l'A. conclut à un paradoxe, voire à une contradiction. Cette conclusion, surprenante, n'est pas arbitraire à ses yeux, car il voit dans la conception augustinienne de l'*Auxilium sine quo non* la raison de maintenir le principe d'une indépendance causale de l'homme vis-à-vis de Dieu dans la production du mérite. Seulement, a-t-on le droit d'étendre, ce qui vaut pour Adam à toute sa descendance ? Ne faut-il pas distinguer entre le régime de grâce d'Adam et le régime de grâce après la chute et la rédemption ? Et surtout ne faut-il pas remarquer qu'Aug. a recours à la fameuse distinction « auxilium quo » et « auxilium sine quo non » pour établir la lourde *responsabilité d'Adam dans son péché* (meritum malum) et qu'il n'affirme pas que le seul « auxilium sine quo non » devait, sans le concours d'aucun « auxilio quo » complémentaire, être le *principe adéquat du mérite* (meritum bonum). Voir à ce sujet l'analyse pénétrante de G. de Broglie, *Pour une meilleure intelligence du « De correptione et gratia »*, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 317-337. A mon avis il est contraire à la pensée d'Augustin de vouloir expliquer par le même principe la responsabilité du péché (meritum malum) et la responsabilité dans le mérite (meritum bonum) : c'est à mes yeux le défaut fondamental de ce livre.

Dans ces conditions je ne vois pas comment il serait encore possible de maintenir qu'Aug. ait introduit la Loi dans l'économie du salut, contrairement à la doctrine paulinienne ; il convient en outre de distinguer la Loi mosaïque de la Nouvelle Loi d'amour : chez Aug. non plus les œuvres ne sont des œuvres qui justifient (p. 119) et il semble assez difficile de maintenir la distinction artificielle que l'A. veut mettre entre l'idée de *récompense* et l'idée de *mérite*. Par contre je m'étonne que l'A. n'ait pas soulevé en faveur de son dessein la difficulté d'expliquer le rôle qu'Augustin attribue à la prière dans l'ordre de la grâce et de la persévérance finale : *De gratia et lib. arbitr.*, IV, 9 (cité p. 54, note 128) ; *De natura et gratia*, XLIII, 50. Voir *Augustinus Magister*, II, 767-769 ; III, 248-249.

Je n'insiste pas sur le ch. III où l'A. expose le fondement paulinien de la théologie augustinienne. Il y a là deux choses : l'exégèse de s. Paul par l'A. dont je laisse aux spécialistes de juger, et le reproche fait à Aug. de l'avoir interprété dans un sens antipaulinien, reproche sur lequel j'ai fait quelques remarques plus haut. Un théologien catholique ferait en plus appel à la tradition, ce qui n'est pas dans la mentalité de l'A. qui n'admet comme règle de foi que la seule Écriture. J'attire l'attention sur la richesse du ch. IV qui expose les rapports de la pensée d'Aug. avec la philosophie religieuse de l'Antiquité et contient des aperçus profonds que la recherche ne pourra négliger. Je dois avouer cependant qu'il m'est fort difficile d'en voir les rapports directs avec ce que l'A. appelle le paradoxe de la théologie augustinienne. L'expression employée pour caractériser la conception augustinienne du christianisme : « religion naturelle », ne me semble pas très heureuse, même si je ne la considère pas à la lumière de la distinction devenue traditionnelle, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel : elle ne rend pas assez compte de ce que l'Incarnation du Fils

de Dieu a apporté de spécifiquement chrétien à la conception religieuse d'Augustin.

Malgré ces remarques, que sur maints détails je pourrais multiplier, je considère l'étude de Nygren comme très importante : elle fait réfléchir sur l'une des questions les plus difficiles de notre religion et de la doctrine augustinienne, d'autant plus que l'A. allie à une vaste information de bon aloi, une admirable puissance de pénétration. Le théologien catholique doit souligner ce qu'il y découvre de contraire à sa propre conviction ; mais il doit aussi reconnaître le sérieux effort que l'A. s'est imposé pour aborder son sujet avec le moins de préjugés possible : finalement reconnaissons que nous nous trouvons devant un mystère, où la raison humaine, même éclairée par la foi, rencontrera toujours de nombreux points d'interrogation. Voir *Augustiniana*, VII, 1957, 447-451 = v. Bavel ; *Scholastik*, XXXIII, 1958, 436-438 = Brugger ; *Theologische Rundschau*, 25, 1959, 68-69 = Lorenz.

A. d. V.

285. *Autour de la controverse pélagienne. « Le troisième lieu »*, par Bernard Piault, dans *Recherches de science religieuse* XLIV, 1956, 481-514.

P. montre d'abord comment le *Commentaire de Rom.*, V, 12-14, écrit au ɪvᵉ siècle par l'Ambrosiaster (appelé ici Hilarius) est une des principales sources de la doctrine pélagienne selon laquelle « tout péché est personnel » : d'où la possibilité pour les petits enfants morts sans baptême, d'obtenir le bonheur de la « vie éternelle », ce « troisième lieu » intermédiaire entre l'enfer des pécheurs et le ciel des chrétiens. P. étudie ensuite, p. 494-505, les réactions de l'Église d'Afrique contre ces doctrines, spécialement de saint Augustin qui, dans le *De lib. arbit.*, III, xxɪv, 66-68 avait donné « une solution voisine de celle de Pélage » (cf. p. 495). Mais la nécessité de défendre la foi contre l'hérétique lui fit plus tard rejeter tout « milieu » entre le ciel et la damnation : malgré son angoisse devant le sort des petits enfants morts sans baptême, il maintient leur « damnation » comme découlant de cette foi, mais en parlant pour eux de « poena mitissima », que P. tente d'éclairer p. 503-504, par la « privation de Dieu » imposée à une âme image de Dieu. — Enfin, p. 505-514, il examine l'intervention des papes Innocent et Zozime et le sens de la *Tractoria* de ce dernier ; il défend l'authenticité du canon 3 du Concile de Carthage de 418, sur l'exclusion des « limbes », au sens pélagien, et il montre, à l'encontre de G. Plinval et F. Floëri, que la doctrine des papes et d'Augustin est substantiellement la même, la différence étant plus dans la forme que dans le fond. — Bonne mise au point des discussions qui eurent lieu au Congrès augustinien de 1954 : Cf. *Bullet. august.*, pour 1954, n. 558, et 811.

F.-J. T.

286. *La resistencia a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateísmo*, por Georges De Plinval, dans *Augustinus*, I, 1956, 581-600.

La conscience humaine, qui a une connaissance spontanée de Dieu et est naturellement portée à l'adorer et à l'invoquer, a en même temps un vif sentiment de sa liberté et cède souvent à l'orgueil en se révoltant contre Dieu. De cette « résistance au surnaturel », l'A. présente un vaste tableau historique en 20 §, chacun assez sommaire d'ailleurs, depuis le mythe de Prométhée et les philosophes grecs, Épicure, Zénon, etc..., jusqu'à l'humanisme du xvɪᵉ siècle, les philosophes rationalistes et athées, Hobbes, J.-J. Rousseau, K. Marx, Nietsche, Sartre... Le meilleur exposé

est celui du *pélagianisme* (§ VI-XI, p. 586-592), qui met bien en lumière sa notion de la liberté comme « émancipation » de Dieu, en rappelant les réponses décisives d'Augustin. — Le *surnaturel* auquel résiste l'homme se prend ici en un sens fort large, qui embrasse l'action naturelle de Dieu autant que la grâce, surnaturelle au sens propre : il y a là un point qui mériterait des précisions.

F.-J. T.

287. *Grâce et similitude de Dieu chez saint Bonaventure,* par Jean P. Rézette, O.F.M., dans *Ephemerides theologicae lovanienses* XXXII, 1956, 46-64.

Dans le rappel de la tradition hellénique et patristique concernant le vieux thème de l'image (46-50), l'élaboration opérée par Aug. est évoquée. Sa doctrine de la sanctification, participation réelle à la nature divine, s'achève dans la théorie de la structure trinitaire de l'âme, si exploitée au Moyen Age. Pour s. Bon., la *similitudo Dei,* âme profonde de ce thème, qu'il associe à celui de la lumière, est l'analogie révélée qui, haussée au plan métaphysique, éclaire davantage le mystère de la grâce. Sa définition : *gratia est similitudo Dei,* apporterait un correctif aux conceptions trop statiques qui ont prévalu en réponse à d'autres préoccupations (la grâce est-elle *quelque chose dans* l'âme ?). L'image bonaventurienne, dont l'A. déroule la dialectique, procédant par émanation, est d'elle-même imitation expressive ; « elle doit donc se concevoir comme un dynamisme, un élan vers l'exemplaire dont elle tient son être-image » (p. 57).

A. D.

SACREMENTS

288. *Character, Signum und Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im* 12. *Jahrhundert* ; — *Die Einführung in die Sakramententheologie des* 12. *Jahrhunderts,* von Nikolaus M. Häring, dans *Scholastik,* XXXI, 1956, 41-69 et 182-212.

Poursuivant ses études sur le *caractère sacramentel* et l'introduction de ce terme technique au Moyen Age, (cf. *Bullet. augustin.* pour 1952, n. 628 ; pour 1954, n. 813 ; pour 1955, n. 344). H. rappelle d'abord dans le 1er article, le rôle de saint Pierre Damien, indépendant de saint Augustin. Celui-ci a cependant sa part d'influence, spécialement par les citations de ses œuvres dans les *Decrétales,* défendant de réitérer le baptême à cause du « *dominicum characterem* » (*De baptismo,* VI, I, 1) cf. p. 46-48. L'influence se prolonge dans les Commentaires des Lois, comme celui de Rufinus (1157-1159) où la notion est étendue au sacrement de l'Ordre et en plusieurs autres : cf. p. 59-60.

Le 2e article montre comment chez divers théologiens du xiie siècle le terme « *character* » prit plusieurs sens qu'il n'a plus de nos jours : étant lié à la notion de *signum* et *signaculum,* il fut souvent identifié avec le sacrement lui-même, signe de la grâce. Ce ne fut qu'à la fin du xiie siècle et au début du xiiie qu'il fut réservé à l'élément permanent imprimé dans l'âme par le Baptême, la Confirmation et l'Ordre : ce qui exclut la réitération de ces trois sacrements. — L'exposé est enrichi de nombreuses citations des principaux auteurs du xiie siècle avec références précises aux éditions et aux manuscrits. Il en ressort que notre doctrine du *caractère* telle que l'a précisée saint Thomas, est surtout le fruit de l'approfondissement théologique des scolastiques. Dans les *Sentences* de Pierre Lombard, pour ce sujet précis, aucun

texte de saint Augustin n'est cité. Parmi les diverses théories qui cherchent à définir l'essence du Baptême, celle qui la met dans un « caractère » permanent imprimé dans l'âme est d'abord attribuée à Paganus de Corbeil (dont l'œuvre perdue date d'avant 1170 : cf. p. 189), sans allusion à saint Augustin. La première mention de la comparaison augustinienne entre le caractère du Baptême et le « caractère » du soldat (*Cont. Epist. Parmen.*, II, 13, 29) chez les théologiens se rencontre dans la Somme de Prévostin († vers 1210), bien que les canonistes l'aient utilisée plus tôt (cf. p. 194 note 58). L'influence augustinienne sur la *théologie* sacramentelle s'exerça plutôt par la notion de *signe sensible*, source efficace de la grâce ; et pour le caractère, par un enseignement très ferme sur la non réitération du Baptême. Cette riche monographie témoigne de cette influence et en précise le sens.

F.-J. T.

289. *Ein Taufexorzismus bei Augustinus*, par J. Quasten, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes*, 2, 1956, 101-108.

Le rite baptismal de la station debout sur peau de bête (*cilicilium*) est attesté en Espagne (Ildephonse de Tolède), en Afrique (Quotvultdeus, Augustin) et à Antioche (Théodore de Mopsueste, Nassaï). Il est inconnu à Rome, à Milan et en Gaule. L'A. avance l'hypothèse qu'il serait originaire d'Antioche, d'où il a passé en Afrique. A son tour, l'Afrique l'a légué à l'Espagne ; et ce serait une preuve nouvelle de l'influence de l'Afrique du Nord sur la presqu'île ibérique en matière liturgique.

G. F.

290. *Taufe und Firmung*, par Burkhard Neunheuser, dans *Handbuch der Dogmengeschichte*. herausgegeben von Prof. Dr. Michael Schmaus, Prof. Dr. Joseph Geiselmann, Prof. Dr. Aloys Grillmeier, Band IV *Sakramente*, Faszikel 2, Verlag Herder, Freiburg, 1956, 27 × 18, 110 p.

Ce fascicule 2 du vol. IV du *Handbuch der Dogmengeschichte* traite de l'histoire du Baptême et de la Confirmation. Pour un aperçu de l'ensemble nous renvoyons aux revues, par ex. à *Scholastik*, XXXII, 1957, 277-278 = Al. Stenzel ; *Freiburger Zeitschr. f. Philosophie und Theologie*, 5, 1958, 207-210 = C. Zimara. Nous ne présenterons ici que le § 5 (p. 47-59), dont la doctrine de saint Aug. forme le sujet principal. Conformément aux exigences d'un manuel, l'A. donne avec précision l'état de la question, les problèmes soulevés et les solutions proposées, sans toujours avancer une opinion personnelle. Il a, par contre, grand soin de marquer la progression ou le recul de la pensée d'Aug. sous l'effet des pressions qu'exercent sur lui les donatistes et surtout les pélagiens. « Casélien » de formation et de tempérament, il relève, où il la trouve, la plénitude cultuelle du mystère baptismal. — La doctrine d'Aug. se meut dans le cadre de la tradition africaine : on n'y découvre guère l'influence d'Ambroise, mais celle d'Optat de Milève et de Tyconius. A leur suite Aug. se heurte d'abord au problème déjà ancien de la validité du baptême administré par les hérétiques et subséquemment par des pécheurs. Optat n'a pu le résoudre de manière satisfaisante ; Tyconius, en distinguant dans le baptême un élément objectif et un élément subjectif, était sur la bonne voie (p. 49). L'explication d'Aug. est basée sur sa doctrine du « sacrement-signe », doctrine générale, qui aurait pu trouver sa place dans un fascicule sur « De sacramentis in genere », mais qui, élaborée me semble-t-il en fonction du baptême, méritait d'être rappelée ici. L'A. l'expose

d'après les analyses de F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, 1933. On a parfois l'impression que l'A. interprète la pensée augustinienne en fonction des développements qu'elle a subis au moyen âge : il évite bien de parler de « ex opere operato », mais quand il mentionne déjà pour Tyconius le « Begriff des *character* » (p. 49) et qu'il essaie de circonscrire chez Aug. par le mot *caractère* l'effet d'un baptême valide, qui pour une raison extrinsèque (cf. *Ep.*, 98, 10... obicem opponit) ne comporte pas de « fructus » (p. 52-53), nous restons mal à l'aise jusqu'au moment d'apprendre enfin qu'Aug. n'a donné que la première amorce de la doctrine postérieure du « character sacramentalis » (p. 58). L'A. connaît cependant l'étude de N. M. Häring, *Character, Signum und Signaculum* etc... dans *Scholastik*, 30, 1955, 481-512 ; il ne semble pas connaître du même auteur : *St. Agustine's Use of the Word Character*, 1952 ni les critiques de la pensée augustinienne dans M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, 1940. — Si Aug. donne une justification suffisante de la validité du baptême administré par des hérétiques ou par des pécheurs, il est assez embarassé et peu stable dans ses explications du rapport qui existe entre le sacrement reçu et la foi du récipiendaire quant à l'effet du salut : « aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri (*De bapt.* IV, 25, 32). Ce problème se pose avec acuité tout au cours de la controverse pélagienne au sujet du baptême des enfants. L'A. constate d'ailleurs, à la suite de K. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, 1908 ; *Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus*, dans *Theol. Quartalschr.*, 112, 1931, 511 suiv., qu'au cours de cette controverse Aug. accentue de plus en plus, contre la faiblesse humaine, l'efficacité du sacrement en lui-même. Il n'est évidemment pas question de lui donner une causalité efficiente comme le feront les théologiens postérieurs ; voir G. Philips, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 805-815 ; et discussion, *ibid.*, III, 1955, 212-228. — Le texte *De pecc. mérit.* I, 24, 34, cité p. 55 semble faire de la réception de l'Eucharistie, à côté du baptême une condition du salut ; l'A. ne s'y arrête pas. — Dégager un sacrement de Confirmation de la doctrine d'Aug. n'est pas chose facile : dans l'ensemble du rite d'initiation pratiqué par Aug., conformément à la liturgie africaine, une onction a lieu tout de suite après le bain baptismal, avant la porrection du vêtement blanc qui est suivie d'une imposition des mains : baptême et ce que nous appelons « confirmation » sont donc intimement liés ; et c'est là que se trouve le problème. Cette onction, qui communique l'Esprit-Saint, fait-elle encore partie du rite baptismal, ou est-elle déjà « confirmation » ? L'A. suit ici l'opinion de Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de Sc. Relig.*, 2, 1911, 350-383, acceptée non sans résistance par de Puniet, *Onction et confirmation*, dans *Revue d'Hist. Eccl.*, 13, 1912, 450-466 ; *Confirmation*, dans *Dict. Arch. Chr. Liturg.*, t. 3, 2540, que l'onction appartient encore au baptême : contre B. Welte, *Die post-baptismale Salbung*... Freib. Theol. Stud., 51, Freiburg, Br, 1939, qui veut l'unir à l'imposition des mains qui suit, pour en faire un élément de la confirmation. Mais si l'imposition des mains seule est la confirmation, on se demande si elle n'était pas considérée comme réitérable par Aug. d'après *De bapt.*, III, 16, 21. Il ne faut pas s'étonner de ne pas trouver chez Aug. une doctrine très précise de la confirmation, vu que celle-ci faisait partie de l'ensemble du rite d'initiation chrétienne et ne semble pas avoir été conférée à part : la coutume ancienne tant romaine qu'africaine, était d'enchaîner baptême et confirmation comme suit : bain baptismal et onction, imposition des mains et consignation sans onction. — Si l'étude de Neunheuser n'apporte pas de vues particulièrement nouvelles, elle a le mérite de donner avec beaucoup de précision et de clarté l'état actuel de la question.

A. d. V.

291. *Saint Augustin et le baptême des enfants,* par J. C. Didier, dans *Mémorial Gustave Bardy, Revue des études augustiniennes* 2, 1956, 109-129.

Le baptême des enfants était une pratique courante au IVe siècle, en Afrique et dans tout l'Occident ; S. Aug. constate et confirme cette tradition. La double exigence de l'apostolat et de la polémique l'amenèrent à en formuler la doctrine. L'A. relève un développement dans sa pensée et en retrace les étapes. Ce n'est qu'au seuil de la lutte antipélagienne qu'Aug. comprit définitivement, en fonction du péché originel, la légitimité et la nécessité du pédobaptisme, et ce fut son argument non exclusif mais capital.

A. D.

292. *Das ewige Los der ohne Taufe verstorbenen Kinder, Eine neue Theorie,* par Julius Gross, dans *Die Pforte,* VII, 1956, 290-301.

Après avoir donné un bref aperçu des études récentes sur le problème du sort des enfants morts sans baptême, G. critique sévèrement la « nouvelle opinion » émise par L. Laurenge, *Esquisse d'une étude sur le sort des enfants morts sans baptême,* dans *Année théol. august.,* XII, 1952, 145-185. A son avis, l'opinion présentée comme acceptable pour un catholique (que ces enfants auraient la possibilité de faire leur choix immédiatement après leur mort) est au contraire en opposition avec plusieurs décisions de l'Église, non seulement aux conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439) mais aussi au concile de Carthage de 418 inspiré par saint Augustin et ratifié par le pape Zozime : le canon 3 y déclare anathèmes ceux qui « font entrer dans la vie éternelle les enfants morts sans baptême » ; et G. s'étonne que personne n'ait relevé cette dernière opposition. Il est vrai que Laurenge se tient constamment à un point de vue différent : il base toute sa démonstration sur la « volonté salvifique universelle » de Dieu, qui est également dans l'Écriture. G. d'ailleurs l'a fort bien vu ; mais à son avis, il y a contradiction entre cette doctrine et le dogme du péché originel : admettre celui-ci exige, dit-il, de revenir avec saint Augustin à l'affirmation que « Dieu ne veut pas sauver tous les hommes » (p. 293). — C'est bien là, dirons-nous, le point délicat du problème soulevé. Mais G. a tort de mettre en contradiction les deux dogmes et de prévoir, en conclusion, que l'Église catholique supprimera l'un pour garder l'autre. Il faut conserver le sens du mystère et croire fermement même ce qu'on ne comprend pas encore clairement. Telle était en particulier l'attitude de saint Augustin, que d'ailleurs l'étude de Laurenge n'examine pas, mais que G. aurait dû approfondir davantage : car ses critiques ne manquent pas de valeur, en mettant en relief le point de vue augustinien, complémentaire de celui de Laurenge.

F.-J. T.

MARIE

293. *La Virgen y la Eucaristía en la Escuela Agustiana,* par Salvador Gutiérrez O.S.A., dans *Estudios Marianos,* 13, 1953, 219-246.

D'après S. Thomas de Villeneuve, mais surtout Bartolomé de los Rios, le plus grand mariologue de l'École augustinienne (cf. *Hierarchia mariana, Horizon marianus*) : en raison de la connaissance profonde qu'elle eut de la finalité de l'Incarna-

tion, le fiat de Marie n'est pas sans atteindre l'Eucharistie en tant que prolongement de l'Incarnation rédemptrice. Nous lui devons la totalité du Christ et donc l'Euch. par laquelle elle exerce éminemment sa Maternité spirituelle.

A. D.

294. *La Realeza de María en los Padres Occidentales*, par Francisco de P. Sola, S.J., dans *Estudios Marianos*, 17, 1956, 59-73.

Sur la Royauté de Marie, le témoignage d'Augustin (61-63) ne peut être qu'indirect comme celui des premiers Pères occidentaux. Dans la Royauté qu'il attribue explicitement au Fils de Marie, il y a une présence incontestable pour celle-ci d'une dignité suréminente. Les textes invoqués sont les Sermons 51, 193, 195, 200, 239, 289 et 290. Un disciple de S. A., saint Ildephonse, sera le premier en Occident à décerner à Marie le titre de Reine.

A. D.

VERTUS

295. *Amour de Dieu, Charité fraternelle*, par G. Salet, S.J., dans *Nouvelle Revue théologique*, 77, 1955, 3-26.

Cette pénétrante reprise du problème d'une charité à la fois unique et double, formule p. 14-16, comme solution de l'antinomie, une dialectique à deux niveaux : le Christ sacrement du Père, le prochain sacrement du Christ. Elle s'inspire tout entière de S. Jean, mais à travers le commentaire d'Aug. *In I^am^ Joann*, cité 15 fois, ainsi que les *Tr. in Evang.*

A. D.

296. *Demut* (*Humilité*) par A. Dihle dans : *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferung 21 ; Decke (Forts) — Deus internus, Stuttgart, A. Hiersemann, 1956, col. 735-778.

L'auteur donne d'abord les divers sens atteints par « humilité » au temps de sa doctrine bien définie, c'est-à-dire à partir d'Augustin : obéissance absolue à Dieu ; imitation volontaire du Christ ; humilité volontaire comme vertu morale ; combinaison des divers aspects moraux et religieux. Les temps non-chrétiens ne connaissaient pas cette vertu, tout au plus l'idée d' « esclave » avec un certain sentiment de tenir sa place ; l'antiquité juive connaît l'humiliation devant Dieu qui sait l'exiger et le thème du « pauvre » annonce l'évolution du sens du mot. A l'époque chrétienne, la vie de Jésus-Christ, fils de Dieu, obéissant jusqu'à la mort et les textes de St Paul enrichissent le terme : obéissance, humilité qui sert, soumission amoureuse au prochain. Aux environs de 200, l'humilité entre dans un système chrétien de vertus, elle devient morale. Origène exerce une grande influence, l'auteur la démontre assez longuement, les Pères anté-nicéens élaborent de plus en plus la doctrine et au ve siècle, elle peut se résumer ainsi : humilité, vertu où toutes les autres trouvent leur source, situation acceptée volontairement par rapport à Dieu ; elle est méritoire... Une exploration chez les premiers temps du Monachisme laisse voir la tendance à faire de l'humilité une ascèse, *humiliatio* égalerait *humilitas*, car l'accent est mis sur

le néant de l'homme pécheur et la nécessité de l'obéissance : obéissance au supérieur et du supérieur. Avec Augustin tout le système s'édifie en doctrine, celui-ci étudie l'essence même de l'humilité, tout en la présentant sous divers aspects et trouve ce trait caractéristique : rapport étroit entre « humilité » et Rédemption : la désobéissance envers Dieu étant à l'origine du péché, nécessité de l'humilité personnelle, imitation de celle du Christ, d'où *humilitas* rejoint *humiliatio* et nécessité également d'une *disciplina,* On y retrouve aussi un peu d'après Dihle de l' « *apathie* » stoïcienne. L'humilité est pour Augustin la source des vertus et il présente l'aspect moral de cette vertu tout entier dominé par sa vue personnelle de foi sur le monde — loi de rédemption et de justification. Aux temps plus récents l'humilité garde un rang très élevé dans la doctrine chrétienne : humilité du cœur et des sentiments. Une colonne de bibliographie peut aider les chercheurs, les livres ne sont pas de date récente et pourtant il semble qu'il y a un courant, surtout dans l'Église catholique, qui étudie de près cette vertu. Voir par exemple : *L'humilité à l'école de Saint Augustin* par Pierre Adnes, dans : *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 31, 1955, 28-46 et *Magnanimité,* par R.-A. Gauthier, 1951. Voir aussi leurs comptes rendus dans *Revue des Etudes Augustiniennes,* 1959, 1, 80. « L'humilité qui soumet à Dieu, élève ». — (St. Augustin, *De civ. Dei,* lib. XIV, 13, 1.).

G. C.

297. *La continencia perfecta en la ética agustiniana,* par Gregorio Armas, dans *Augustinus,* I, 1956, 559-571.

Réponse à un ouvrage protestant : *A companion to the Study of St Augustine* (cf. *Bulletin augustinien* pour 1954 n. 848 et pour 1955, n. 278). L'A. rectifie l'exposé de la morale augustinienne fait par Bigham et Mollengen, en prouvant que, pour saint Augustin : 1° la continence parfaite est moins un exercice, au sens de Plotin, pour se libérer du corps (thèse protestante) qu'un moyen de s'unir au Christ ; 2° que cette continence est un excellent moyen d'apostolat (ce que nie la thèse protestante). Solide mise au point, fondée sur de nombreux textes de saint Augustin.

F.-J. T.

298. *Désintéressement ; — Eudémonisme augustinien,* par Ephrem Boularand dans : *Dictionnaire de Spiritualité,* fasc. XXI, col, 556-571.

La *caritas* augustinienne est-elle désintéressée ? Certain dont A. Nygren le nient, l'auteur va partir de son opposé, la *cupiditas,* pour montrer la vraie notion de la *caritas.* — *Cupiditas,* c'est un amour ou un désir selon l'objet, égoïsme et cupidité, amour déréglé de soi, elle s'oppose à la charité. Au contraire, la charité suppose le désintéressement, l'amour de désir paraît devenir un don, par la grâce, où entre notre liberté ; elle est accompagnée de la fruition de Dieu, car on ne peut aimer Dieu comme le Bien sans le goûter déjà comme Béatitude, ce qui sourit à Augustin car il a toujours été préoccupé du bonheur de l'homme, et là il y a eudémonisme. Mais contre A. Nygren, Augustin assigne à la charité un objet infiniment supérieur au moi et à notre intérêt propre, Dieu, et il n'y a pas d'égoïsme à s'aimer en aimant Dieu car l'amour de soi bien compris, c'est l'amour de Dieu, Souverain Bien.

G. C.

299. *Gebet ohne Liebe*, par Johannes Bapt. Bauer, dans *Oberrheinisches Pastoral-Blatt* (Karlsruhe), 56, 1955, 324-328.

« La prière sans charité » est le thème de cet article. Le point de départ en est un texte de *De civ. Dei*, XX, 27 : Nec pro eis est efficax haec oratio, quorum fides sine operibus mortua est, sed pro eis, quorum fides per dilectionem operatur. L'A. cherche à fonder cette affirmation dans les textes du N.T. — ce qui lui est assez facile, il insiste assez longuement sur l'interprétation de I *Petr.*, 3, 7.

300. *Il triplice frutto della vita cristiana :* 100, 60 *e* 30 (Matteo XIII-8, nelle diverse interpretazioni,)par Antonio Quacquarelli, Coletti, Roma, 1953, 21 × 16, 127 p.

L'interprétation du texte, situé dans le contexte synoptique de la parabole du semeur, est examinée dans l'âge apostolique I, dans l'âge patristique II-IV, au Moyen Age V-VI, et dans l'âge moderne VII. Augustin (p. 48-52) connaît les interprétations de ses prédécesseurs, notamment de S. Jérôme (100 aux vierges, 60 aux veuves et 30 aux époux). Dans le passage le plus important, *De sancta virg.* 44-45, c'est aux martyrs qu'il accorde la plus haute récompense 100, aux vierges 60, aux époux 30, avec cette clause intéressante qu'une âme peut réaliser le mérite intérieur du martyre. Voir encore *Quest. evangel.* I, 9 ; *De bono viduit.* 23 ; *De bono conj.* I, 23, et, sur une interprétation sans doute manichéenne, *De civit. Dei* XXI, 27.

A. D.

VIE SPIRITUELLE

301. *Réflexions sur l'itinéraire spirituel de saint Augustin d'après « Les Confessions »*, par R. Bizot, dans *Carmel*, 39, 1956, 251-265.

Augustin a remporté la victoire sur le démon de la chair (L'âme ardente d'Aug.), sur le démon des vanités mondaines (La tentation de l'orgueil) ; par l'illumination intellectuelle, il a vaincu le démon de l'intelligence : c'est ce que l'A., agrégé de l'Université, expose, avec le souci de rendre la saveur latine du texte des Conf. souvent cité.

A. D.

302. *Il cammino verso Dio in S. Agostino*, par S. G., O.C.D., dans *Rivista di vita spirituale*, (Roma), 9, 1955, 380-401.

Les étapes de la conversion de S. Aug., que l'A. retrace d'après les Confessions, (analyse précise des différentes crises qu'il a traversées), sont la description de la voie chrétienne, ascétique et mystique, vers la possession de Dieu.

A. D.

303. *Sens de Dieu et Sens de l'Eglise chez saint Augustin*, par R. Refoulé, O.P. dans *Nouvelle Revue théologique*, 78, 1956, 262-270.

Dans la spiritualité d'Aug. d'avant le sacerdoce, il faut relever un reste d'intellectualisme et d'individualisme dont la grande prière des *Soliloques*, I, 1, 5 serait le

texte témoin. Avec l'accession au presbytérat, Aug. deviendra un homme d'Église au sens fort. Il restera cependant toujours écartelé entre la recherche solitaire de Dieu et le service actif de l'Église.

A. D.

304. *El alma contemplativa de San Agustín*, par Victorino Capánaga, dans *Augustinus*, 1, 1956, 109-111.

Commentaire élogieux de *La contemplation augustinienne*, de F. Cayré, 2e éd. 1954. L'A. souscrit pleinement à la thèse de l'ouvrage : Augustin grand mystique et docteur de la vie mystique.

A. D.

305. *Aszese bei Augustin*, par Carl Johann Perl, dans *Seid vollkommen, Formen und Führung christlicher Aszese*, herausg. von Dr Karl Rudolf, Wien, 1955, 20 × 13, 19-37.

Augustin vient en tête d'une 1re série d'exposés sur « les maîtres de la doctrine traditionnelle concernant l'ascèse ». Son idéal ascétique, doctrine, esprit, pratique est présenté du point de vue historique, au fil de l'histoire de sa vie qui est découverte de la voie parfaite à partir de l'expérience du péché, sa mise en pratique et sa formulation. Originale et traditionnelle, elle est de portée universelle, laïque et monastique (voir p. 31 l'avis de l'A. sur les problèmes actuels du monachisme augustinien).

A. D.

306. *San Agustín en nuestro tiempo, Problemas sobre la conversión*, par Victorino Capánaga, O.R.S.A., dans *Augustinus*, 1, 1956, 33-48.

Le thème de la conversion passionne la réflexion contemporaine. L'A. reprend l'examen historique, philosophique, théologique... de la conversion d'Aug., son titre majeur à l'actualité, et donne son avis sur les multiples problèmes qu'elle a soulevés. Il admet notamment l'historicité littérale du récit des *Conf.* VIII, 12 en tous ses détails. Avec Boyer-Le Blond, il situe le moment de la conversion lors de l'adhésion à l'autorité de l'Église représentée par Ambroise. L'influence de ce dernier fut prépondérante, mais sans exclure celle de la lecture des livres platoniciens, les Enneades de Plotin, selon l'opinion commune.

A. D.

307. *Augustinus' invloed in onze tijd. Rede uitgesprochen ter gelegenheid van de Augustinus' Herdenking op* 25 *okt.* 1954 *in de Aula der Rijkuniversiteit te Utrecht*, door A. Sizoo, dans Jaarboek Rijksuniversiteit 1954-1955, 71-77.

L'influence de saint Augustin est toujours actuelle, non seulement par ses traités théologiques et politiques qui éclairent les savants, mais spécialement par ses *Confessions* qui sont appréciées même par les gens du peuple. L'A. dit l'avoir constaté et il explique ce fait par trois caractères des *Confessions* : elles soulèvent le problème

du bonheur par la recherche de la vérité qui est Dieu ; elles ont l'accent de la sincérité ; elles apprennent à parler à Dieu dans l'humilité et la louange.

F.-J. T.

308. *Notas sobre la espiritualidad de San Agustin y de la Orden agustiniana.* Semana internacional de espiritualidad agustiniana ; Roma, 22-27 de octubre de 1956, par A. Turrado, dans *La Ciudad de Dios,* CLXIX, 1956, 686-717.

Compte rendu détaillé présenté par le Secrétaire de cette Semaine augustinienne : voir *Revue des études augustin.*, III, 1957, *Une semaine d'études augustiniennes,* p. 105-108. Voici quelques précisions données ici. Le P. Trapé cherchant à définir la spiritualité de saint Augustin, lui donne comme principe fondamental la *charité* non pas en général, mais comme *amour social* (Cf. *De Gen. ad litt.* XI, 15, 20) dont il fait une analyse pénétrante, l'opposant sur le plan psychologique à l'amour égoïste de concupiscence, lui rattachant tous les aspects de la vie spirituelle par l'ordre de l'amour (amor sui, proximi, Dei), concluant enfin que la forme augustinienne de vie religieuse en est la meilleure réalisation par la vie commune. — Cependant, on a critiqué le terme « social » comme trop restrictif ou trop spéculatif ; Mgr Van Lierde a proposé comme base de la spiritualité augustinienne, la *charité* comme telle avec tous les caractères que saint Augustin lui a donnés. Idée très juste dirons-nous, car pour distinguer cette spiritualité des autres, il y a la manière très spéciale dont saint Augustin déduit de la charité et y ramène tout le reste : cf. F.-J. Thonnard, *Traité de Vie spirituelle à l'école de S. Augustin,* Paris, 1959, p. 9-11. — T. expose ensuite les communications de Cilleruelo (vie religieuse), F. Cayré (Ste Trinité), C. Boyer (Incarnation) et de C. Vaca qui, parlant du rôle de l'amour, montre en particulier la rencontre des analyses augustiniennes avec des aspects valables du freudisme. Méritent aussi d'être signalées les interventions de J. B. Valvekens, O. Praem., sur l'estime et le rôle de la règle augustinienne chez les prémontrés ; et surtout celles de R. Spiazzi, O.P., E. Lio, O.F.M., J. Zamera, S.J., p. 700-705 : on y voit l'influence puissante de thèmes augustiniens (ordre de l'amour, primat de la charité, les deux cités, etc...) rassemblant en une même famille spirituelle les doctrines pourtant bien caractérisées de ces divers Ordres religieux. Enfin la revue si riche des spirituels de l'O.E.S.A. en Angleterre, Allemagne, Espagne, etc... p. 705-715, conclut en notant avec raison la dépendance des spiritualités à l'égard des doctrines théologiques, spécialement sur la grâce. Le caractère plus psychologique de la spiritualité augustinienne dépend ainsi de la théorie de la « délectation victorieuse » et se distingue par là des thomistes plus intellectualistes et des molinistes plus ascétiques. — La multiplicité et l'importance des aspects abordés en ces études montrent bien la place éminente que tient la spiritualité en augustinisme.

F.-J. T.

309. *Conférences ascétiques, Questions ascétiques proposées, examinées et résolues en des conférences réglées,* par Dom Claude Martin, Texte publié avec Préface et Notes par Dom René-Jean Hesbert, Spirituels Bénédictins du Grand Siècle, Alsatia, Paris, 2 vol., 1956 et 1957, 19 × 14, 1181 p.

Voici le 3e inédit de D. Cl. Martin provenant lui aussi du fond de S. Germain des Prés de la Bibliothèque Nationale (ms 17105). Déjà par D. E. Martène nous connaissions D. Cl. M. et nous devons mentionner le rôle important qu'il joua dans l'édition

mauriste des œuvres de S. Augustin. Ces conférences sont un témoignage de l'influence qu'il exerça au plan spirituel par la formation des cadres. La table analytique très détaillée (1103-1153) montre que leur information patristique est remarquable. S'agissant d'ascèse monastique, on ne s'étonne pas de constater de fréquentes références aux Pères du désert chez des moines qui ne sont pas sans envisager une certaine pratique de vie solitaire en ermitage, à Cassien notamment, dont les Conférences ont des affinités avec celles-ci, expression d'un milieu, fruit d'un effort et d'une expérience collective, discutées qu'elles furent et « vécues » en commun. Présence ensuite (pour ne rien dire de S. Benoît) de S. Ambroise, S. Jérôme, S. Jean Chrysostome, davantage de S. Grégoire le Gr., puis de S. Bernard, S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin. S. Augustin l'emporte, et l'incessant recours à sa pensée est une des caractéristiques de cette œuvre. En premier plan, avec insistance dans la 2e partie sur la vie purgative, figure l'Augustin des traités antipélagiens, le dénonciateur impitoyable des forces du péché, tenu pour maître incomparable en matière de concupiscence. D. Hesbert a pris soin de le relever dans sa préface. En dépit de l'équilibre, de la solidité doctrinale de l'ensemble, certaines pages laissent une facheuse impression de rigorisme, de pessimisme même « que d'aucuns prétendaient étayer sur S. Augustin ». Elles sont marquées théologiquement par la problématique de cette fin de xviie siècle janséniste (1690-1695). Ces déviations, comme le remarque D. Hesbert, sont le fait de quelques assistants plutôt que de D. Martin. La lecture de l'ouvrage rend justice aux explications de la préface. Nous avons constaté, en contre-poids, une présence non moins certaine d'Augustin docteur de la prière et de la contemplation, de la charité en montée confiante vers la perfection, l'Augustin mystique que ces exposés ascétiques n'avaient pas à mettre en épingle. Au total, spiritualité bénédictine mauriste, avec frappe augustinienne originale.

A. D.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht, Verlag C.H. Beck, München, 24 × 16,5, 1956, 257 p. et portrait, DM 24.

Deux contributions de ce *Festschrift* intéressent l'augustinisme : nous en rendons compte dans le *Bulletin augustinien*, *Revue des étud. augustin.* V, 1959, 278 n. 128 et 286 n. 150. Les collaborateurs sont tous d'anciens ou d'actuels professeurs de philologie classique à Hambourg. Le choix des sujets s'inspire de cette discipline, de loin ou de près : questions de détails exposées avec le soin qui caractérise la philologie allemande ; aussi les patrologues y trouveront de bonnes leçons de méthode appliquée. Ils s'intéresseront aussi, en dehors des contributions retenues pour notre Bulletin, à l'art. de Hans DILLER, Der *philosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν*, qui découvre dans ces mots un sens primitif d'ordre et de finalité ; à l'art. d'Ulrich KNOCKE, *Zur Frage der epischen Beiwörter in Vergils Aeneis*, définissant le sens de *pius Aeneas* et de *pater Aeneas* ; à l'art. de Walter SPOERRI, *Quelques remarques au sujet d'un fragment d'Aristoxène*, c'est à dire au fragment conservé dans Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, I, 2, 12-14 (Wendland, p. 7, 2 - p. 8, 2 ; Diels *Dox. Graec.*, p. 557, 8-23).

A. d. V.

Aspects de la Dialectique. Recherches de Philosophie, II, Desclée de BROUWER, Paris, (1956), 21 × 14, 380 p.

La « dialectique » dont il s'agit, n'est pas celle d'Aristote qui appelait ainsi la *logique du probable*, ni celle du moyen âge qui l'identifiait avec la Logique formelle du même Aristote, mais celle des *modernes*, surtout depuis Hegel qui en fait à la fois une méthode et une doctrine, rejoignant ainsi le sens de Platon chez qui elle est la « science des idées », c'est-à-dire des vraies réalités. Aussi les huit études de cet ouvrage sur ce sujet n'ont-elles pas entre elles de lien organique : chacune présente à son point de vue un « aspect » de la dialectique.

André MARC, dans *Méthode et Dialectique*, p. 9-99, en présente à mon avis, la conception la plus claire et la plus solide : il en fait « une méthode de raisonnement qui se développe à partir des contraires et sur eux (p. 99) », en vue d'expliquer les choses selon l'idéal philosophique par des principes évidents, interprétant les faits d'expérience. Il reprend ici, sous forme d'exposé synthétique l'essentiel de ses grands ouvrages de *Psychologie réflexive*, d'ontologie et de morale *(Dialectique de l'affirmation ; Dialectique de l'agir)* en mettant en lumière les démarches de l'esprit qui lui ont permis, à partir du *sujet pensant* - en le prenant non à part comme Hegel, mais avec son objet total où tous les êtres sont dans l'Etre - de construire selon un ordre

logique nouveau une psychologie, une ontologie, une théodicée et une morale qui refait l'unité organique de toutes les thèses de la philosophie chrétienne ; et cette dialectique, parce qu'elle se fonde sur l'analyse phénoménologique de l'homme concret, le conduit même à constater que la réponse ultime aux exigences de notre pensée, et surtout de notre amour du Bien, n'est « dialectiquement » valable que par la possibilité d'une Révélation divine avec, pour nous, le devoir d'être prêt à l'accueillir : solution semblable à celle de Blondel où la philosophie se mue (légitimement semble-t-il) en apologétique.

Tout autres sont les réflexions de P. RICŒUR : *Négativité et affirmation originaire*, p. 101-124 : réflexions de style purement phénoménologique, avec tous les termes techniques appropriés, pour éclairer la question « si, dans notre pensée humaine, où nous voyons les choses » sous l'aspect d'être « cette notion d'*être*, surtout négative pour Hegel, ne serait pas d'abord affirmative ? » Il faut un effort soutenu pour suivre le progrès de l'analyse ; mais il est fructueux.

Les trois études suivantes : Kostas AXELOS : *le logos fondateur de la dialectique*, p. 125-138 ; D. DUBARLE, *Dialectique et ontologie chez Platon*, p. 139-165 ; C. RUTTEN, *Dialectique et processions chez Plotin*, p. 167-177, retrouvent le sens historique de la dialectique dans l'école platonicienne ; et D. Dubarle montre à bon droit la dépendance de cette méthode à l'égard de la notion d'être propre à chaque auteur. — Sur l'étude de J. PÉPIN, *Univers dyonisien et univers augustinien*, p. 179-224, cf. *Bulletin augustinien* pour 1956, n. 58.

Avec Henri NIEL, *Dialectique hégélienne et dialectique marxiste*, p. 225-235, nous revenons au sens moderne qui s'inspire de Hegel. Divers *aspects* en sont encore étudiés par P. AUBENQUE : *Dialectique et action : A propos des « Aventures de la dialectique » de M. Merleau-Ponty*, p. 329-344 ; par Faïsa MIKHAÏL, « *Qu'est-ce que la philosophie ?* » *Heidegger en France.* (Décade de Cerisy-la-Salle, 27 août-4 sept. 1955) ; par L. B. GEIGER, *Une critique formelle de la dialectique : Brice Parain* ; et F. ROUSTANG, *Liberté et histoire : Brefs aperçus sur l'œuvre du P. G. Fessard.* — C'est la dialectique d'Hamelin, plus assimilable à la philosophie chrétienne qui est évoquée en une substantielle étude par A. SESMAT, *Dialectique hamelinienne et philosophie chrétienne : Réflexion sur la perfectibilité de l'ontologie classique*, p. 237-299. Il y examine d'abord assez longuement le grand problème des rapports entre sciences modernes et philosophie traditionnelle, scolastique et thomiste (ce qu'il appelle *ontologie classique*). Il ne traite pas des sciences historiques, morales et politiques où le même problème existe, mais seulement des explications du monde sensible, en chimie, physique, biologie et autres sciences positives. Il dénonce avec raison la séparation pratique qui règne entre le « métaphysicien » isolé dans ses principes qu'il approfondit selon l'esprit traditionnel ; et les « savants » dont les théories prouvent leur valeur par leur succès, mais s'adaptent mal aux thèses de l'ontologie classique. Il signale p. 258 une série de problèmes nouveaux soulevés par les savants, dont il serait urgent de faire la métaphysique ; il insiste sur l'insuffisance de celle-ci en deux points surtout : 1) la théorie des *qualités sensibles* qui servent à classer les espèces minérales, végétales, animales (cf. p. 239-240 et 248) : il prône un retour à une distinction voisine des qualités *1re et 2e*, ce qu'il appelle *qualités-traduction* et *qualités intelligibles ;* 2) la psychologie de l'abstraction qui donne comme objet propre à l'intelligence humaine la saisie des *essences* matérielles et qui ne cadre nullement avec les faits scientifiques. — Et certes, l'A. a raison de réclamer des métaphysiciens (p. 262-266) une connaissance plus sérieuse des travaux scientifiques et de leur valeur pour obtenir la « réunification du savoir ». Mais n'a-t-il pas sous-estimé la différence de méthode et de valeur *ontologique* entre le travail du savant moderne, usant d'induction *spéciale* fondée sur les mesures précises données par ses instruments en vue d'établir les lois mathématiques des phénomènes sensibles ou observables ; et celui du philosophe usant d'induction *générale* fondée sur les faits de bon sens en vue d'expliquer

par les causes profondes la *nature* des êtres sensibles ? (Voir sur ce point F.-J. THONNARD, *Précis de Philosophie en harmonie avec les sciences modernes*, Paris, Desclée, 1950, qui s'efforce de résoudre sur cette base le problème soulevé ; cf. spécialement, nos 915-916, p. 1183-1190). Une conciliation cherchée de ce côté, comme le propose MARITAIN en son grand ouvrage : *Les degrés du savoir*, serait bien plus simple et plus conforme non seulement aux démarches de la philosophie chrétienne, mais aussi semble-t-il, aux conditions requises pour atteindre la vérité. L'A. a préféré recourir à la dialectique d'O. Hamelin qu'il adapte de son mieux, p. 280-291, aux exigences de la philosophie chrétienne, et sa tentative ne manque pas d'intérêt, mais reste tributaire de la valeur de la dialectique d'Hamelin et celle-ci est loin d'être incontestable.

Signalons encore, avec le compte rendu de J. PÉPIN, *L'orientation actuelle des recherches augustiniennes : les leçons du Congrès international augustinien* (Paris, 21-24 septembre 1954), p. 345-351 ; les *Remarques sur l'esprit* scolastique de J. JOLIVET, p. 303-314 qui montrent la valeur de cet esprit bien compris ; et la note de F. GUIMET, *Actualité de Duns Scot*, p. 315-328, inspirée du dernier ouvrage de E. Gilson sur Duns Scot : elle prolonge cette magistrale présentation en évoquant un aspect augustinien de la méthode scotiste (p. 323) qui met en relief la liberté divine, et « reste fidèle à l'idéal traditionel de l'intelligence de la foi selon saint Augustin, saint Anselme et Richard de St Victor ». — On voit toutes les richesses d'information et d'études contenues en ce recueil.

F.-J. THONNARD

A. Malet, *Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque thomiste, XXXII, Paris, Vrin, 1956, 25 × 16, 201 p.

Cet ouvrage est une thèse : il veut démontrer que la théologie trinitaire de saint Thomas, à l'encontre de l'opinion courante, est fondée sur la primauté des divines Personnes, plus même que chez les Pères grecs (cf. p. 75, 76, 96). La 1re Partie remet la question dans son contexte *historique* : celui des Pères grecs et latins et des théologiens du moyen âge. L' A. ne vise pas à être complet, mais à dégager deux courants dans la théologie trinitaire : l'un « *personnaliste* » où Dieu est d'abord « *Dieu le Père* », et de lui procèdent le Fils et le Saint-Esprit dont il faut prouver la consubstantialité avec le Père ; l'autre, « *essentialiste* » où l'on part de l'essence divine unique et simple d'où « jaillissent » (par des opérations *ad intra* dont notre âme est l'image) les trois Personnes évidemment consubstantielles. — Les Pères grecs (succinctement étudiés p. 11-20) considèrent avant tout les Personnes ; mais leur effort est le plus souvent une défense des formules dogmatiques contre les hérésies : ils ne s'attardent pas à l'« explication » du mystère. Saint Augustin (cf. p. 21-29) continue les Pères grecs plus qu'il ne s'y oppose : lui aussi est d'abord préoccupé d'établir la consubstantialité des trois Personnes, car il combat surtout l'arianisme professé par les barbares envahisseurs. Mais il marque un tournant par son génie psychologique : il est à l'origine de l'explication des « Processions divines par voie d'intelligence pour le Fils, et de volonté pour le Saint-Esprit », et il affirme clairement le caractère personnel de l'amour du Père et du Fils d'où procède le Saint-Esprit. Sur la théologie de l'amour cependant, il reste des imprécisions, signalées p. 28 ; et plus encore sur la notion de Personne divine où l'antinomie entre les deux aspects, absolu et relatif, n'est pas résolue. — On retrouve au moyen âge les deux courants, parfois du reste mélangés. L'A. insiste sur Gilbert de la Porrée, Richard de St-Victor, Alexandre de Halès et saint Bonaventure comme mettant l'accent sur la personne, et comme tendance opposée trop essentialiste, sur saint Anselme, Abélard (qui frise le modalisme) ; enfin sur Pierre Lombard qui commence à réaliser un heureux équilibre.

Vient ensuite (IIe Partie, p. 71-160) la démonstration de la thèse : St Thomas donne la primauté à la personne en sa théologie trinitaire ; nulle part il n'essaie d'expliquer la Trinité à partir d'attributs essentiels. Il part de l'affirmation révélée des *processions divines* et, à l'aide des notions psychologiques de pensée et d'amour auxquelles il donne un sens métaphysique, il propose une « explication » du mystère fondée sur la personne en Dieu conçue comme « *relation subsistante* ». Il continue saint Augustin et le porte à son terme en « érigeant la méthode d'analogie en procédé théologique rigoureux (p. 112) ». D'un bout à l'autre, il reste dans le courant personnaliste, corrigeant les déviations « essentialistes » de ses prédécesseurs ; par ex., en refusant d'admettre que le Père comme « essence divine » puisse engendrer le Fils ; et dans la théologie du Saint-Esprit, en insistant sur le rôle de l'amour mutuel *personnel* du Père et du Fils comme origine de la troisième Personne. — Prise ainsi, la thèse est bien prouvée, et c'est avec raison qu'une note, p. 108, sur le livre de P. Vanier, *Théologie trinitaire chez S. Thomas* (cf. *Bulletin august.* pour 1954, n° 404) montre l'inutilité de recourir à l'hypothèse d'une correction du *De Potentia*. Mais l'A. n'explique pas pourquoi saint Thomas commence sa théologie par l'étude, non pas de Dieu le Père (comme les grecs), mais de l'Essence divine, q. II-XXIV. Certes, dans l'étude de la Sainte Trinité, la primauté est donnée à la personne : il était bon de le rappeler (si jamais certains l'ont contesté). Mais ne peut-on pas continuer à dire que dans la Somme théologique, la présence de ce traité *De Deo uno* comme introduction au *De Trinitate* reste fort étrangère à la méthode et à la perspective des grecs et relève de l'esprit de saint Augustin « en partant de l'unité de nature philosophiquement démontrée » pour conclure que « ce n'est pas le Père seul qui est Créateur » mais que « les trois Personnes sont un seul et même principe d'opérations *ad extra* » (cf. P. Garigou-Lagrange, *Dictionnaire de Th. cat.*, *Thomisme*, col. 890-891) ?

Dans le traité thomiste qui est un chef-d'œuvre d'élaboration scientifique (dans la mesure où la « sagesse théologique » peut être une « science » au sens d'Aristote), le point le plus délicat est la définition de la personne divine comme *relation subsistante*, en affirmant qu'en Dieu, la « relation » comme personne a quelque chose *d'absolu*. Il semble que saint Augustin se soit heurté là à une sorte de contradiction qu'il a renoncé à résoudre, pour se contenter d'adorer le mystère reçu de la foi. L'A. pense avec saint Thomas que la conciliation est possible, à cause de la suréminence de l'Etre divin, et la méthode d'analogie mieux élaborée le lui permet sans doute. Mais on peut se demander si l'A. ne lui accorde pas plus de valeur que saint Thomas lui-même : il a bien noté (en 3 lignes p. 153) que saint Thomas garde *le sens du mystère*, qualifiant toutes ses spéculations « comme un peu de paille » ; mais partout ailleurs, il a l'air d'être lui-même d'un autre avis. Au lieu de présenter la solution thomiste comme un « sommet » insurpassable qui rectifie toutes les autres doctrines, ne serait-il pas plus conforme à la modestie de saint Thomas lui-même, d'y voir — sans nier son excellence d'ailleurs — une manière parmi d'autres également valables d'éclairer un mystère insondable ? Car il y a sans doute des aspects toujours valables dans les études des autres grands théologiens : pour nous borner à saint Augustin, l'exposé schématique donné p. 25-27 indiquant ce qu'y a puisé saint Thomas laisse tomber bien d'autres images de Dieu qui remplissent les livres VIII-XV du *De Trinitate* et qui sont essentielles à l'œuvre : saint Augustin ne cherche pas une image statique de la Trinité, mais dynamique et pratique, il trace à l'âme chrétienne un plan de vie pour qu'elle devienne une image de Dieu de plus en plus « translucide » en montant vers une vie intérieure toute imprégnée par l'Esprit de Sagesse, de Contemplation et d'amour de Dieu. Ce point de vue est étranger à celui de saint Thomas et il n'est pas question de reprocher à la Somme de l'avoir omis ; mais il reste une vraie richesse théologique propre à saint Augustin qu'il convient de conserver.

La note : *Personne et existence*, p. 106-107 appelle aussi une remarque. On y voit l'A. invoquer de nombreux textes thomistes contre ceux qui définissent la personne *humaine* par son *existence propre*. Or, ayant cité III^{a} P., q. 17, a. 2 ad Im, il passe sans transition à une citation de la Q. disp. *De Un. Verbi*, a. I ad 10m, d'où il conclut : « Ceci nous montre bien que pour saint Thomas l'existence n'est pas la personne. Le Christ est une personne unique à deux existences ». Cependant la q. 17, a. 2 de la III^{a} P. précédemment citée dit exactement le contraire : parce que l'union des deux natures est hypostatique, il n'y a dans le Christ qu'*une seule* existence, unum esse. La distinction des deux « esse », l'un principal, l'autre secondaire, ne se retrouve nulle part ailleurs chez saint Thomas et sa présence dans le *De Un. Verbi*, a même incité certains, à mettre en doute l'authenticité de cette petite *Q. disp.* (cf. Cayré, *Patrologie*, II, édit. 1955, p. 509, note 6). En tout cas, le texte de la Somme est plus complet et plus clair et donne la dernière pensée de saint Thomas : mais au lieu d'une confirmation, n'est-il pas plutôt une *objection* à la thèse de l'A. ? — Dans l'ensemble l'ouvrage montre une information considérable ; mais l'usage qui en est fait est tellement orienté qu'il peut devenir tendantieux et demander une prudente vérification.

F.-J. Thonnard.

Bernhard Stoeckle, *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos*, Buch-Kunstverlag Ettal, 1954, 24 × 16, 203 p.

Le but de l'ouvrage est d'examiner la doctrine traditionnelle sur la *concupiscence*, *fruit du péché originel*, dans ses rapports avec la *morale chrétienne concernant le corps*. La doctrine dominante des théologiens, qui s'appuient volontiers sur saint Paul (*Gal.*, v, 13-24, etc.) lie la concupiscence à la chair, celle-ci étant l'ennemie de l'esprit où siège la grâce du Christ ; car notre chair est corrompue par le péché originel. A cette interprétation dualiste du donné révélé, l'A. cherche des antécédents dans la philosophie grecque, où il signale les nuances d'explications, surtout des écoles de Platon et d'Aristote ; puis il étudie l'usage qu'en font les Pères de l'Église, interprétant saint Paul le plus souvent par le dualisme platonicien. — Saint Augustin est étudié p. 68-73 : il a fait accomplir, est-il dit, un notable progrès à la théologie en définissant le péché originel d'abord comme désordre de l'âme spirituelle causé par l'orgueil ; la concupiscence, malgré le rôle important qu'elle garde, n'est plus qu'un moyen de transmission d'un péché appartenant proprement à l'âme. Cette conception chez les théologiens du moyen âge, sera mise en relief par saint Anselme pour qui la « concupiscence » n'est même plus un élément du péché originel défini par la « privation de la justice originelle » : ce qui est à l'opposé d'une définition par « la concupiscence en révolte contre l'esprit ». D'autres cependant cherchent une conciliation, en particulier saint Thomas (cf. p. 80-89) ; car il conçoit les passions (à la suite d'Aristote) comme des faits sensibles, bons à leur rang sans être encore d'ordre moral, mais il en fait, vu leur désordre actuel, la partie *matérielle* du péché d'origine, défini *formellement* par l'orgueil. Aujourd'hui cependant, beaucoup de moralistes insistent encore sur l'opposition entre *concupiscence* et *esprit* et se rapprochent de l'ancienne opinion dualiste.

C'est pourquoi, une IIe Partie (p. 95-145) entreprend la critique de cette doctrine. Ce n'est pas la révélation chrétienne qui oppose le corps à l'âme, c'est le platonisme. L'incarnation du Verbe divin nous apprend au contraire à surmonter cette opposition, et à considérer le corps comme un « temple » qui doit à sa manière « refléter » Dieu : dès lors, les péchés dus au désordre des sens enfreignent les droits du corps lui-même. L'A. complète cette critique théologique par des remarques psychologiques fort originales, faisant appel aux récentes découvertes de la psychanalyse : il signale, pour les réfuter, les objections soulevées parfois contre l'utilisation de Freud dont il

donne une vue d'ensemble précise, p. 126-140 ; distinguant des hypothèses inadmissibles (inspirées du matérialisme) les faits et les lois psychologiques bien établis, il montre comment ces dernières nous révèlent l'*unité* de la personne humaine, les répercussions de la vie spirituelle jusque dans la sensibilité, et l'existence d'instincts profonds, inconscients même, qui nous orientent vers les valeurs spirituelles et vers Dieu.

La III[e] Partie (p. 167-200) propose donc une « appréciation théologique » fondée sur ces données : l'A. redresse les exagérations dualistes, mais il maintient le rôle du péché originel connu par la Révélation, comme nécessaire à la pleine explication des faits psychologiques concernant la concupiscence de la chair, et les désordres moraux qu'elle entraîne ; et il rappelle en ce sens l'enseignement de l'Église spécialement du Concile de Trente (p. 179 sq.) Ses conclusions sont très proches de la position modérée de saint Thomas ; et aussi de saint Augustin bien compris, c'est-à-dire en se gardant de voir dans la concupiscence l'essence du péché originel, comme le prétend une certaine exégèse protestante. — L'exposé est une défense claire et solide du point de vue catholique, grâce à une très riche information chez les moralistes et les psychologues. Certains détails d'ordre psychologique demanderaient sans doute plus ample examen, car nous n'avons pas ici une recherche personnelle ; mais l'A. renvoie très souvent à ses sources et avec précision. Bref, il nous a donné une excellente synthèse à la fois progressive et pondérée.

F.-J. THONNARD.

Michele-F. Sciacca, *Acte et être*, traduit de l'italien par F. Authier, « Philosophes italiens », éd. Montaigne, Aubier, Paris, (1958) 18 × 12, 226 p.

Sous ce titre énigmatique, S. développe une série de réflexions sur le thème central de sa philosophie, déjà présenté en d'autres ouvrages, comme *L'intériorité objective*, *L'existence de Dieu*. Il affirme que l'intuition fondamentale dont découle toute vérité en philosophie est l'acte de réflexion par lequel l'esprit, en saisissant l'être, se connaît lui-même par intuition, et dans l'être, voit implicitement toutes choses, Dieu et l'univers. D'où le primat revendiqué dès l'abord d'une *Ontologie* qui se libère du formalisme kantien, de l'idéalisme hégélien, du positivisme scientiste et du phénoménologisme athée de certains existentialistes. Nous avons ici une vraie *philosophie de l'être* : et pour la développer, S. appelle sa méthode la « dialectique d'implication » dont le sens s'éclairera par ses applications.

Les réflexions se développent en deux chapitres : « *Essence de l'être* et dialectique de ses formes » ; — « *Existence et réalité*, et leur dialecticité » : Elles ne sont pas faciles à suivre, soit parce qu'elles se tiennent le plus souvent à un très haut degré d'abstraction ; soit en raison d'un mode d'exposé par approches où les affirmations répétées ne deviennent évidentes qu'après un certain nombre de pages, soit surtout à cause du vocabulaire technique, très personnel et inattendu qu'on y trouve. Ainsi, on pense d'ordinaire que le *réel* est *l'être* qui *existe* indépendamment de la considération de notre esprit, tel l'univers où nous vivons, dont les sciences étudient les lois. Mais c'est là pour S., un préjugé, une « illusion inévitable » mais qu'il faut surmonter : *Seul existe l'esprit* qui prend conscience de soi et saisit l'être objet de sa pensée. Tout le reste se contente d'avoir la *réalité*, ce qui exclut l'idéalisme ; mais il n'a d'existence que par sa relation avec l'esprit : avec l'Esprit divin qui le crée ; et aussi avec notre esprit qui lui donne un sens (cf. p. 97, 103, et passim) ; et comme c'est par l'intuition de l'être que l'esprit est « constitué », seul au sens propre, *l'esprit est être*, et donc, la philosophie de l'esprit est une *ontologie*.

S. insiste sur la richesse de ce point de départ : cet « acte premier ontologique » est une « synthèse ontologique » unifiant de multiples éléments : elle a *deux faces*, dont l'une est *objective*, car l'être pensé est devant l'esprit, distinct de lui (et ici

s'affirme sa *transcendance*, car nous avons conscience d'être fini, et l'*être*, de soi, *est* infini) ; l'autre face est *subjective*, car notre moi comme sujet pensant est aussi un *être* : d'où l'appellation d' « *intériorité objective* » qui le désigne aussi. — De plus, cette « synthèse ontologique primitive » a *trois aspects* : c'est un acte intellectuel affirmant l'être ; c'est un acte de vouloir et d'amour, parce que l'être est la suprême valeur ; c'est un sentiment où nous prenons conscience de l'aspect *corporel* de notre existence humaine. S. affirme fortement ce troisième aspect (cf. p. 47 et passim), et il semble ne voir aucune difficulté à unir si intimement le corps et l'esprit dans notre premier acte d'intuition intellectuelle. Il ajoute même que dans toutes ces directions l'être total, l'être comme tel dont la connaissance constitue l'esprit, s'*identifie* réellement avec chacun des aspects divers qui en jaillissent comme les rayons d'un même centre. — Donc, c'est bien là une *dialectique*, car l'être tel que nous le saisissons d'abord, exige, appelle nécessairement tous ces aspects ; mais une dialectique « *de l'implication et de la co-présence* », car ces divers aspects (qui évidemment sont distincts : l'Etre transcendant par exemple, n'est pas notre moi fini ; et notre esprit n'est pas notre corps), ne sont ni dissous l'un dans l'autre, ni remplacés l'un par l'autre ; mais par leur lien avec l'être dont ils jaillissent (en s'identifiant avec lui) ils ne peuvent exister l'un sans l'autre : *ils s'impliquent en se distinguant.* C'est là un bon exemple de la méthode dialectique de S. ; et dans cet ordre de la plus haute métaphysique, dirons-nous, elle peut avoir un sens vrai, si on l'interprète selon les règles de l'analogie et en maintenant, comme le fait d'ailleurs S., que seul l'Etre absolu n'a besoin d'aucun autre pour exister. Mais l'application au monde physique pour expliquer le changement en réduisant la distinction entre substance et accident (cf. p. 26-34) est beaucoup moins claire et la théorie thomiste de l'*acte et la puissance* qu'il s'agit d'éliminer, est bien plus satisfaisante.

Même remarque pour la distinction entre *essence* et *existence*, dont les notions sont également transformées. Si l'être n'*existe* qu'en prenant conscience de soi par l'intuition primitive qui le fait esprit, il devient une *essence déterminée* par chacun des aspects du *réel* qu'il s'assimile dans le progrès de sa connaissance : et nous pouvons user de nouveau de la dialectique d'implication ; mais nous sommes fort loin du sens habituel ou thomiste de l'essence et de l'existence. — Supposant donc admises ces définitions toutes nouvelles, S. développe ses réflexions, soit sur l'*essence* de l'*être*, c'est-à-dire sur les divers aspects de notre intuition primitive de l'être qui est d'abord moi pensant, mais est aussi corporel et Etre absolu, Dieu (ch. I) ; soit sur *Existence* et *Réalité*, (ch. II) c'est-à-dire sur les rapports entre notre vie spirituelle et morale et le reste de l'univers. Apparaissent alors de nouveaux problèmes sur le développement de notre personnalité et nos rapports avec les autres hommes ; et spécialement le problème de la « communication des consciences » où s'appliquera encore la « dialectique d'implication », si notre esprit ne peut avoir vraiment conscience de soi sans être ouvert à la conscience d'autrui pour en respecter la liberté. S. affirme fortement cette « communicabilité » (cf. p. 141-143 et passim), en formules qui ne sont pas toujours évidentes, mais qui trouvent finalement un sens valable au point de vue moral : si la *nécessité* de respecter les autres *personnes* désigne un devoir imposé par Dieu dont *tous* nous dépendons. En ce nouveau sens, la « dialectique d'implication » aborde encore les problèmes moraux de l'inviolabilité des personnes humaines, du droit de propriété, des rapports sociaux de justice et de charité, etc. Pour conclure, S. se tourne vers Dieu, l'Esprit absolu « impliqué » par notre vie spirituelle finie et dépendante, règle suprême du vrai et du bien : il reprend ainsi des pensées développées en d'autres ouvrages.

Cet essai manifeste, à côté d'éminentes qualités de pensée métaphysique et spiritualiste, un défaut trop fréquent chez les modernes : le refus des cadres traditionnels et la volonté de reprendre *ab ovo* le problème total de la philosophie. Sans nier l'intérêt d'une intuition personnelle qui peut faire la lumière sur un point nouveau

il y aurait grand profit à l'exprimer dans un langage traditionnel qui éviterait de reprendre, souvent moins bien, la solution de problèmes déjà obtenue par nos prédécesseurs. La « philosophie de l'esprit » trouve ainsi son cadre normal dans le spiritualisme authentique de saint Augustin et saint Thomas. — Il est vrai que S. se rattache plutôt à l'école moderne : son « Appendice » sur l'*Actualisme* (p. 179-224) le montre préoccupé de marquer ce qu'il estime vrai dans le système de Gentile, son maître ; en examinant et corrigeant chemin faisant les positions de Berkeley, Kant et Hegel, et même de Platon le père d'un « idéalisme objectif » où peut se retrouver l'inspiration de l'*intériorité objective*. Mais cet appel aux modernes ne fait que multiplier l'inconvénient signalé : chaque penseur prétendant bien refaire pour son compte, *toute* la philosophie. C'est dans une ouverture plus compréhensive aux traditions de la philosophie chrétienne, que le spiritualisme de S. devrait chercher son achèvement.

F.-J. THONNARD.

Enrique Fabbri, « *Agua y Espiritu* ». Investigación histórica sobre el Cristo vivificante el bautismo del Señor en los primeros Padres prenicenos. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregirianae, Buenos-Aires, 1956, 22 × 15, 64 p.

La présente thèse est une recherche historique sur le rôle donné au Baptême du Christ par les Pères de la primitive Église jusqu'à saint Irénée. Mais l'ouvrage imprimé ne donne que l'Introduction générale (avec Table des matières et Bibliographie générale) ; et un extrait, consacré à saint Irénée, qui seul, d'ailleurs, offre un ensemble doctrinal déjà bien organisé.

L'évêque de Lyon se propose avant tout de réfuter la thèse gnostique (de Valentin en particulier) où la théophanie du Baptême du Christ avait un rôle essentiel. C'est pourquoi il en approfondit la signification, mais comme témoin de la foi et de la Tradition apostolique. Pour lui comme pour nous, le Christ est le Fils de Dieu incarné, dès le premier instant de sa vie terrestre, et non pas, comme le voulait Valentin, à partir de son Baptême ; mais cet épisode, qui marque le début de sa vie publique, n'est pas une simple manifestation : il est pour l'Humanité du Christ, la réception d'une grâce nouvelle par la descente du Saint-Esprit qui l'établit comme instrument efficace de notre salut en lui donnant ce que saint Thomas appellera « gratia Capitis ».

Au symbole de la colombe, saint Irénée associe celui de l'*onction*, dont il distingue clairement trois formes pour Jésus : l'*onction éternelle* par laquelle le Père éternel dit au Verbe : « Ego hodie genui te » : l'*onction essentielle* de l'union hypostatique par laquelle, dès le premier instant de l'Incarnation, Jésus est de droit le Prêtre et le Médiateur de la Nouvelle Loi ; — enfin l'*onction ministérielle* du Baptême où l'Esprit-Saint constitue l'Humanité du Christ comme Tête du Corps mystique qui est l'Église, elle-même destinée à répandre sur tous les hommes la grâce du salut, spécialement par le sacrement de Baptême. Ainsi pour saint Irénée, le Baptême de Jésus est l'occasion de présenter une christologie déjà remarquable. Mais la disparition des gnostiques amena bientôt chez les Pères un changement total de perspective : et le Baptême, au lieu d'être considéré dans le Christ fut étudié chez les chrétiens, comme on le voit en particulier chez saint Augustin dans ses luttes antidonatistes.

F.-J. THONNARD.

Joseph Moreau, *L'Univers Leibnizien*, col. « Problèmes et doctrines », XI, E. Vitte, Paris, Lyon, 1956, 22 × 14, 255 p.

L'idéalisme leibnizien, tel que l'exprime la « *Monadologie* » ne s'est pas constitué d'un seul coup : il est la dernière étape d'une évolution harmonieuse, dirigée par le souci de défendre la foi contre le matérialisme. Génie universel, mathématicien autant que philosophe, Leibniz eut l'intention dès ses premiers essais, de réaliser une synthèse où les découvertes de la science moderne, qu'il admirait et cultivait lui-même avec ardeur, seraient conciliées avec l'existence de Dieu créateur et providence. Son point de départ est le *réalisme* propre aux physiciens, qui acceptent tous comme objet existants, les corps et leurs mouvements dont ils établissent les lois mathématiques. Son *idée directrice* semble être de donner une interprétation philosophique ou métaphysique aux notions mathématiques ou géométriques utilisées par les savants modernes : ainsi est-il amené à donner une réalité au point mathématique, et à doubler les « *conatus* » mécaniques d'un principe spirituel nécessaire, selon lui, pour expliquer l'ordre. Finalement cet ordre, pris dans son ensemble, nous conduit au Dieu créateur et providence et aux lois de sa sagesse fondées sur le principe de l'harmonie universelle, qui doivent même permettre une explication à priori de toutes choses.

Telle est la « Philosophie de jeunesse » exposée dans la Ire partie de l'ouvrage. Mais la synthèse ne s'y réalise qu'imparfaitement et se heurte à plusieurs difficultés graves. Pour les résoudre, Leibniz va d'abord acquérir ses « *instruments d'élaboration* » (IIe partie, p. 81-158) : ce sera, en philosophie, un approfondissement de la logique conduisant au projet d'une « caractéristique » universelle, qui voudrait donner à toutes les sciences même philosophiques, une précision égale aux mathématiques, grâce à un ensemble de définitions fixes, adaptées à chaque problème. Et en science, c'est l'invention du calcul infinitésimal, qui lui permet de rectifier plusieurs lois physico-mathématiques proposées par Descartes, et d'établir les formules valables en dynamique.

Ces instruments permettent à Leibniz de construire sa « *synthèse finale* » (IIIe partie, p. 159-248), où toutes les réalités, du plus humble atome matériel au plus élevé des esprits en passant par les trois règnes de vie terrestre : plantes, animaux, hommes, trouvent leur pleine explication dans le « système des monades ». Ainsi, cette philosophie *idéaliste* où les atomes d'Héraclite ressuscités par Gassendi deviennent des principes dynamiques spirituels, plus ou moins conscients — qu'on aime à présenter comme la « philosophie de Leibniz », en est plutôt la dernière étape. Le grand mérite du présent ouvrage est d'en donner un exposé génétique clair, complet, fondé constamment sur l'analyse des textes. Leibniz y apparaît comme un grand *philosophe* ; bien plus, entraîné par son génie synthétique et son but apologétique, il intègre en son « univers » l'ordre de la foi et de la religion : il couronne l'harmonie des lois physiques par le *Règne de la grâce* où la société des anges et des hommes trouve sa béatitude et sa perfection en ce qu'il appelle « la Cité divine des esprits » (p. 244), par allusion peut-être à la grandiose synthèse de saint Augustin. Mais à la différence de celui-ci, Leibniz présente sa « Cité » comme une conséquence rigoureuse de ses principes philosophiques, de celui en particulier de l'*Optimisme* qui est, selon lui, la loi de la Divine Providence ; et il y voyait le moyen de rétablir l'unité religieuse entre tous les hommes, et d'abord entre les Églises chrétiennes. — L'A. expose ce dernier aspect de la pensée de Leibniz avec sympathie, mais objectivité : il reconnaît qu'elle constitue un *rationalisme* plus proche du stoïcisme que de l'ordre chrétien fondé sur la vérité révélée et la grâce surnaturelle. Mais ce rationalisme, ajoute-t-il, ne nie pas le surnaturel : il s'arrête devant le mystère et en respecte la possibilité (p. 246-247). Quoi qu'il en soit de ce jugement peut-être trop indulgent — car il reste malgré tout dans le système une tendance inadmissible à remplacer la *foi* par la *raison* —

on peut davantage regretter l'absence de critique philosophique de l'idéalisme leibnizien : les cheminements de la pensée sont très bien analysés en eux-mêmes, avec les difficultés rencontrées et avouées par Leibniz, puis les solutions proposées par lui ; mais celles-ci finalement, malgré le génie de leur auteur, se heurtent à certains principes de philosophie chrétienne qui devraient les redresser, par exemple à celui de la liberté de l'acte créateur et de la Providence, celui de l'existence réelle des êtres *corporels*, etc. Cette réserve cependant n'enlève rien à la valeur objective de cette belle vue d'ensemble.

F.-J. THONNARD.

J. Daujat, *Physique moderne et philosophie traditionnelle*, « Le monde et la foi », Desclée et C°, Paris, 1958, 18 × 12, 134 p.

Matière, Substance, Espace, Temps, Évolution, Finalité, Déterminisme, Causalité, Objectivité... catégories éternelles, qu'il incombe de toujours mieux approfondir et pénétrer sous la stimulation même du progrès scientifique. L'A. montre en elles des constantes de la pensée, grâce à sa double compétence dans « le physique » et le « métaphysique », deux domaines inconfusibles au XXe siècle comme au temps d'Aristote.

A. D.

Albert Desroches, *Jugement pratique et Jugement spéculatif chez l'écrivain inspiré*, dissertio in Fac. S. Theologiae apud Pont. Athen. Angelicum, Edit. de l'Université d'Ottawa, 1958, 24 × 16, 149 p.

La dernière mise au point du problème psychologique de l'inspiration nous venait du P. BENOIT, *La prophétie*, 1947. Il admettait l'intervention des deux jugements, spéculatif et pratique, mais restait assez laconique sur leur nature et leur rôle réciproque. La présente thèse se propose de le compléter et préciser, au plan philosophique de la connaissance, « conformément aux exigences pointilleuses de la spéculation thomiste ». Elle aboutit à introduire une troisième catégorie de jugement, spéculativo-pratique, régulateur, et à en montrer le fonctionnement dans les trois phases du travail de l'hagiographe.

Enregistrons ces précisions, nouvelles sans doute, mais qui se maintiennent sur un plan très abstrait. Elles pouvaient d'ailleurs tenir en une vingtaine de pages.

A. D.

Bibliographie biblique, (éditée par) Les Facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus. Montréal (34), Les éditions de l'Immaculée Conception (1855, est, rue Rachel), 4° offset XIX, 398 p.

Tous ceux qui s'intéressent à la Bible reçoivent avec reconnaissance toute publication qui leur permet de s'orienter dans l'immense production biblique actuelle. C'est ce genre de travail que nous offrent les Pères Jésuites de Montréal. Les 9.000 références de Bibliographie Biblique présentent aux lecteurs les articles de 28 revues systématiquement dépouillées de 1920 à 1957 inclusivement, l'analyse d'environ 80 volumes dont les diverses sections sont distribuées sous des rubriques différentes, la mention de centaines d'autres, cités une fois... L'ensemble est réparti sur quatre sections : la première concerne les problèmes d'« Introduction à la Bible », la seconde, l'A.T. : tous les livres sont présentés sous les aspects suivants : commentaires, études

générales, textes particuliers, la troisième, le N.T. : on envisage d'abord chaque livre, ensuite la personne et la vie de Jésus-Christ, enfin la quatrième rassemble quatre cents thèmes bibliques couvrant les deux Testaments. Ainsi, est-il possible d'établir rapidement une documentation sur tel thème biblique ou tel texte particulier.

L'ouvrage ne s'adresse ni à ceux qui seraient simplement érudits, ni à ceux qui chercheraient une bibliographie centrée uniquement sur un intérêt pastoral. Les éditeurs ont voulu atteindre un public plus large, « tous ceux qui poursuivent dans la Bible des études de caractère exégétique, théologique, spirituel ou pastoral ». C'est un avantage et c'est un inconvénient. Chacun y trouvera quelque chose dont il pourra faire son profit, mais en même temps, il trouvera trop et pas assez. L'exégète regrettera que l'on se soit limité à l'exégèse catholique, et ce dans les seules langues française, anglaise et latine (en fait, le français dans les références tient de loin la première place), il regrettera aussi l'omission délibérée des articles « d'intérêt purement archéologique ». Le pastoral sera déconcerté par une foule d'articles qui lui paraîtront trop techniques. Si l'un et l'autre savent réduire leurs exigences, ils trouveront un réel profit à consulter « Bibliographie Biblique ». Nous voyons sa place dans les Séminaires et Scolasticats, dans toute maison dotée d'une bonne bibliothèque et entre les mains de quiconque a pour mission de documenter les autres.

Nous suggérons en terminant, quelques petites améliorations possibles : ne pourrait-on pas ajouter un index alphabétique des noms d'auteurs ? Pourquoi ne pas donner des références aux « dictionnaires », en particulier, Dictionnaire de la Bible, supplément, Catholicisme, Dictionnaire de Spiritualité ? On ne songe pas toujours à y recourir. Puisqu'on se veut « pastoral », l'Ami du Clergé mériterait bien de figurer parmi les revues analysées, il donne régulièrement des « Bulletins bibliques » de très haute tenue. Parmi les ouvrages analysés, on est étonné de ne pas trouver mentionnés : A. Descamps : *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain, 1950, et J. Dupont : *Gnosis*, nous n'avons pas relevé une seule référence à ce dernier dans St Paul, ce qui est tout de même un « comble ». Une omission importante également est celle de P. Grelot : *Introduction aux Livres Saints et Pages Bibliques*, Eugène Belin, Paris.

E. Barthez.

McCracken George E., *Arnobius of Sicca, The Case against the Pagans* (Adversus Nationes), Vol. 2, Livres IV-VII, « Ancient Christian Writers, 8 », The Newman Press, Westminster (Maryland) — Longmans, Green and C°, London, 1949, 22 × 14, 375-659 p.

Ce volume, envoyé tardivement à notre Revue, complète la traduction de l'*Adversus Nationes* d'Arnobe. Il contient l'*Index* des noms et des choses, où les noms de l'Antiquité et les noms modernes se suivent en ordre alphabétique, de l'ouvrage entier. Les notes contiennent de nombreuses références au *De civ. Dei* d'Augustin ; on peut être difficilement d'accord avec l'A. sur la leçon (et la traduction) de *nomina* au lieu de *numina* (IV, 4 = note 3 p. 544). Voir appréciation de l'introduction et de la traduction dans *L'année théol.* XI, 1950, 72-73.

A. d. V.

Origen, *The Song of Songs, Commentary and Homelies.* Translated and Annotated by R. P. Lawson, « Ancient Christian Writers, 26 » The Newman Press, Westminster-Longmans, Green and C°, London, 1957, 22, 5 × 14, 5, 385 p.

A part quelques fragments grecs, nous n'avons le *Commentaire* d'Origène sur *le Cantique des Cantiques* que dans la traduction de Rufin; les deux *Homélies sur*

le Cantique nous ont été conservées dans une traduction de Jérôme. C'est donc une traduction de traductions que l'A. présente ici. Ce qui l'a mis constamment en face du problème de la fidélité des traducteurs et dans l'obligation de recourir, chaque fois que c'était possible, au texte grec des Septante, voire à l'hébreux : cf. les Notes. A ce point de vue nous regrettons dans ce vol. comme dans tant d'autres de la collection A.C.W. l'absence d'*index de citations bibliques.* Comparée à celle dont O. Rousseau a muni sa traduction des *Homélies sur le Cantique des Cantiques* d'Origène, Sources chrétiennes 37, Paris, 1953, l'introduction de Lawson est plutôt sobre et assez superficielle : elle insiste davantage, comme d'ailleurs aussi les notes, sur les éléments ecclésiologiques que sur les éléments de vie spirituelle et mystique. Nul doute que ces derniers, aux yeux d'Origène, ne fussent les plus importants ; c'est par eux qu'Origène a influencé la vie spirituelle de l'occident, ce que l'A. signale rapidement à propos de certains concepts, sans détaillller davantage. Le lecteur aura quelque difficulté à s'en faire une idée d'ensemble à l'aide des notes. Il lui faudra recourir aux nombreux ouvrages de haute qualité que l'A. cite à l'occasion : on aurait aimé, ce qui manque aussi dans les volumes de la collection, que ces ouvrages fussent groupés dans une liste bibliographique. Cependant nous nous estimons heureux d'avoir en un seul volume une traduction fidèle de l'œuvre d'Origène sur le *Cantique des Cantiques.*

A. d. V.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE.

Le « Thomas-Institut an der Universität Köln » organise, en liaison avec la Commission pour la Philosophie musulmane de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, un PREMIER COLLOQUE INTERNATIONAL DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSULMANE qui se tiendra à Cologne du 6 au 9 septembre 1959. Les problèmes traités au cours de ce Colloque concernent essentiellement L'HISTOIRE DES TRADUCTIONS, du grec (ou syriaque) en arabe aussi bien que de l'arabe en latin. Ce Colloque sera suivi du Xe CONGRÈS DES MÉDIÉVISTES (10. Mediävistentagung) organisé comme chaque année par le Thomas-Institut ; thème de ce Congrès : FIDES ET AUCTORITAS AU XIIIe SIECLE.

M. le Professeur D. W. Schneemelcher, de Bonn, publie avec la collaboration de plusieurs spécialistes de divers pays le 1er volume d'une *Bibliographia Patristica.* Internationale patristische bibliographie. I Die Erscheinungen des Jahres 1956, XXVIII-103, S., 1959, Walter de Gruyter et Co. Berlin W 35. Ce premier volume comprend toutes les publications de l'année 1956.

Le Congrès Saint Anselme qui vient de se tenir à l'Abbaye du Bec-Hellouin, du 7 au 12 juillet 1959, nous donne l'occasion de reparler de l'édition critique des œuvres de S. Anselme entreprise il y a une vingtaine d'années par Dom Fr. Schmitt de l'abbaye de Grüssau-Wimpfen et dont cinq tomes ont déjà paru : *S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt monachus Grissoviensis.* Éditeur Thomas Nelson and Sons, London, Edinburg, Paris. Tomes I, II, III, publiés en 1946, t. IV en 1949 et t. V en 1951. Dans un article de la revue italienne : *Sophia*, t. XXVII, 1959, p. 220-231, sous le titre *Intorno all « Opera omnia » di S. Anselmo d'Aosta*, Dom Schmitt donne un aperçu historique des anciennes éditions des œuvres de s. Anselme et des problèmes posés par la nouvelle édition. Le t. VI avec les *Indices* est annoncé comme devant paraître sous peu ; il sera suivi d'un t. VII, qui donnera la *ratio editionis.*

BRÉSIL.

L'Instituto Brasileiro de Filosofia, de São Paulo annonce le 3e Congrès National de Philosophie qui se tiendra à São Paulo du 9 au 14 novembre 1959. Secrétariat : I.B.F., rua Barão de Itapetininga, 255, São Paulo.

ESPAGNE.

Une revue espagnole : *Archivo agustiniano* (Valladolid), t. LIII, 1959, p. 105-119, annonce, sous le titre *El II Congresso Agustiniano de España en marcha*, des journées

augustiniennes destinées aux religieux de l'Ordre des Ermites de saint Augustin. Le programme de ces journées vise avant tout la formation religieuse et apostolique.

Mgr Lorenzo RIBER, de l'Académie Royale Espagnole, auteur d'une traduction des *Confessions* et d'une édition avec traduction de la *Cité de Dieu*, en cours de publication, est décédé le 11 octobre 1958.

FRANCE.

Les 21, 22 et 23 avril dernier, Mlle Christine Mohrmann, professeur aux Universités d'Amsterdam et de Nimègue, a donné trois cours à l'Université de Strasbourg : théologie et philologie dans l'étude de la littérature chrétienne ; le prétendu ' latin vulgaire ' et les origines des langues romanes ; les *Confessions* de s. Augustin, œuvre littéraire et théologique.

Au Congrès Bergson qui s'est tenu à Paris du 17 au 20 mai 1959 à l'occasion du Xe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, plusieurs congressistes ont insisté sur certains aspects augustiniens de la pensée bergsonienne ; voir entre autres les communications de MM. Chaix-Ruy : Bergson parvient-il à éliminer toute référence au néant ; Nédoncelle : Quelques aspects de la causalité chez Bergson ; Blanchard : Philosophie et vie spirituelle, etc...

Le R. P. Maurice Testard, prêtre de l'Oratoire, a obtenu le prix Teyssonière, 1959, pour ses thèses sur *Saint Augustin et Cicéron :* I Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin. II Répertoire des textes.

ITALIE.

Au collège international des Ermites de s. Augustin à Rome, plusieurs conférences sur saint Augustin ont été données au cours de l'année ; en janvier M. F. Sciacca : Les thèmes de l'augustinisme ; en février S. Exc. Mgr Van Lierde : Marie et l'Église d'après s. Augustin ; du 11 au 14 mars quatre conférences du Professeur Paolo Brezzi : Analyses et interprétations du '*De civitate Dei*' (Recherches préliminaires ; la société, l'État et Rome ; L'idée exacte de ' cité de Dieu ' ; le temps historique et la fin des temps).

A l'Université de Turin, Mgr Michele Pellegrino a, dans son cours de littérature chrétienne traité des *Confessions*, commentant particulièrement le livre IX ; dans son cours d'histoire du christianisme il s'arrêta à quelques problèmes fondamentaux des *Confessions*. — Le 12 février il donna une conférence à l'Université de Bologne sur : Le sens de Dieu dans saint Augustin.

Université Grégorienne, Rome. Thèses touchant à saint Augustin qui ont été soutenues au cours de l'année 1959 : R. P. Severinus GINER : Alfonso Ruiz de Virues en la controversia pretridentina con los protestantes su doctrina sobre la justification y la gracia. — R. D. Carolus RAOBADIA : La lutte et la paix de l'âme selon saint Augustin. — R. D. Pierre D. MEULI : Efficacitas orationis pro bonis temporalibus secundum Sanctum Augustinum.

Le R. P. Cornelio FABRO, professeur à l'Université catholique du Sacré-Cœur de Milan a été nommé professeur de philosophie à l'Institut supérieur Maria SS. Assunta (Rome) et professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Athénée Pontificale de Propaganda Fide.

DÉCÈS. — Le R. P. Agostino Gemelli, recteur de l'Université catholique de Milan, est décédé le 15 juillet 1959, à l'âge de 81 ans.

PORTUGUAL.

A l'occasion du 4e centenaire de l'Université d'Evora (Portugal), qui joua un rôle important dans le développement de la Renaissance scolastique aux XVIe et XVIIe siècles, un Congrès Scientifique se tiendra à Evora du 28 octobre au 1er novembre 1959. Le programme du Congrès s'étend aux sciences et aux doctrines théologiques, philosophiques, morales, juridiques etc... qui ont été professées aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. dans les Universités d'Evora, Coimbra, Salamanque et Alcalá.

LIVRES ENVOYÉS A LA REVUE

MALONE (George K.) : *The true Church*, A Study in the Apologetics of Orosius, Augustinus' Brownsen (Dissert. ad lauream, 29, Pont. Fac. Theol. Semin. S. Mar. ad Lacum), Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Ill., 1957, 23 × 16, 114 p.

MARC (André) : *L'Être et l'Esprit* (Museum Lessianum, sect. philos., n° 34), Desclée de Brouwer, Paris, 1958, 23 × 15, 196 p.

MARÇAIS (Georges) : *Algérie médiévale, Monuments et Paysages historiques*, Photographies de Marcel BOVIS (Gouvernement Général de l'Algérie), Sous-Direction des Beaux-Arts), Arts et Métiers graphiques, Paris, 1957, 27 × 21, 146 p.

Maria-Ecclesia, Regina et Mirabilis, Scripta et Documenta, Abadia de Montserrat, 1956, 25 × 18, 178 p.

MARIANI (Ugo) : *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV* (Uomini e Dottrine, 5), Ediz. di Storia e Letteratura, Roma, 1958, 26 × 17, 468 p. — *Gli Agostiniani e la grande unione del 1256*, L. Veltri, Roma, 1957, 18 × 13, 41 p.

MARTINS (Mario) : *O Penitencial de Martin Pérez Em Medievo-Português*. Uniâo Grafica, Lisboa, 1957, 24 × 17, 58 p. — *A « Mistica teologia » de Frei Sebastiâo Toscano*, Coimbra, 1957, 25 × 18, 33 p. — *Peregrinacôes e Livros de Milagres na nossa Idade Media*, Brotéria, Lisboa, 1957 (2a ediç.), 24 × 18, 211 p.

MARROU (Henri) : *Saint Augustine and his influence through the ages*, transl. by P. Hepburne-Scott, texts of S. Aug. Transl. by E. Hill, Longmans, London, 1957, 18 × 12, 192 p. — *Santo Agostinho e o agostinismo*, trad. de Ruy Flores Lopes (Mestres Espirituaris), Agir, Rio de Janeiro, 1957, 18 × 12, 192 p. — *Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, dargestellt von H. Marrou (Ronwohlts Monographien), Ronwolth, Hamburg, 1958, 19 × 12, 175 p.

MARTIN (Dom Claude) : *Conférences ascétiques, Spirituels bénédictins du grand siècle* (Coll. de Textes publiés sous la dir. de Dom R. Hesbert), Alsatia, Paris, 1957, 2 vol. 18,5 × 14, 1181 p.

MARTINEZ (Louis-M.) : *Le Saint-Esprit*, I : *La vraie dévotion au Saint-Esprit* (version de l'espagnol par A. Croteau), Téqui, Paris, 1958, 19 × 12, 158 p.

MC NAMARA (Th. Aquinas) : *Friendship in Saint Augustine* (Studia Friburgensia, nov. series 20), The University Press, Fribourg, Suisse, 1958, 24 × 16, 231 p.

Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, Bloud et Gay, Paris, 1957, 25 × 17, 580 p.

Methodius (Saint) : The Symposium, A Traitise on Chastity, translat. and Annotat. by Herbert MUSURILLO (Ancient Christian Writers, vol. XXVII). The Newman Press Westminster, Longmans-Green C°, London, 1959, 22,5 × 14,5, 250 p.

MOHRMANN (Christine) : *Etude sur le latin des chrétiens*, Ediz. di Storia e Letterat., Roma, 1958, 24,5 × 17, 468 p.

MORETTI-COSTANZI (Teodorico) : *La Terrenitá edenica del christianesimo e la contaminazione spiritualistica.* Riccardo Pátron, Bologna, 1955, 26 × 18, 84 p.

MURRAY (Victor A.) : *The State and the Church in a Free Society*, The Univers. Press, Cambridge, 1958, 22 × 15, 191 p.

NODET (Bernard) : *Jean-Marie Vianney, Curé d'Ars ; Sa pensée, son cœur*, présenté par B. Nodet, Textes bibliques choisis par A. GELIN, Xavier Mappus, Le Puy, 1958, 23 × 15, 279 p.

NYGREN (Anders) : *Augustin und Luther*, Zwei Studien über den Sinn der augustinischen Theologie (Aufsätze und Vortrage zur Theologie und Religions-wissenschaft), Evangelische Verlaganstalt, Berlin, 1958, 23 × 16, 32 p.

OBERMAN (Dr H. A.) : *Archbishop Thomas Bradwardine*, Fourteenth Century Augustinian. Kemink en Zoon-N. V., Utrecht, 1958, 24 × 16, 246 p.

OGGIONI (Jules) : *La dottrina della fede nelle opere di Sant'Agostino fino al 400. L'esperienza della fede nella conversione di Sant'Agostino* (Excerpta ex diss. ad lauream Pont. Fac. Theol. Mediolanensis), Ediz. Paulinae, Alba, 1952, 23 × 15, 62 p.

Origen : The Song of Songs, Commentary and Homilies, transl. and annot. by R. P. LAWSON (Ancient Christian Writers, XXVI), The Newman Press, Westminster, Maryl. ; Longmans-Green, London, 1957, 22 × 15, 385 p.

PAPINI (Giovanni) : *Αὐγουστίνος* (Augustin), trad. grecque de Bas. MOUSTAKH, Astir, Athènes, 1958, 21 × 15, 104 p.

PÉPIN (Jean) : *Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Philosophie de l'Esprit), Aubier, Ed. Montaigne, 1958, 23 × 14, 522 p.

PIAULT (Bernard) : *La prière de l'Eglise, Le Bréviaire romain*, Éd. Spes, Paris, 1958, 19 × 14, 289 p.

Il Protestantesimo ieri e oggi. A cura di Mons. Antonio PIOLANTI, Libr. ed. relig. F. Ferrari, Roma, 1958, 25 × 18, VIII-1385 p.

REALE (Miguel) : *Momentos decisivos e olivadados do pensamiento Brasileiro* (Ensaios e Conferencias, 4), Instituto de Filosofia, Rio Grande do Sul, s. d., 19 × 14, 47 p.

REID (John K. S.) : *The Authority of Scripture*, A Study of the Reformation and post-Reformation Understanding of the Bible. Methuen C°, London, 1957, 22 × 14, 286 p.

Revue Internationale des Droits de l'Antiquité : Droits de l'Orient ancien, Droit grec, Droit romain. Chronique et C. R., 3e série, t. II, Office Internat. de Librairie, Bruxelles, 1955, 25 × 16, 438 p.

RONDET (Henri) : *Notes sur la théologie du péché*, Théologie pastorale et Spiritualité (Recherches et Synthèses, I), Lethielleux, Paris, 1957, 19,5 × 13, 160 p.

ROTUREAU (G.) : *Amour de Dieu, Amour des hommes*, Desclée, Paris, 1958, 26 × 14, 215 p.

RUCH (Michel) : *L'Hortensius de Cicéron*, Histoire et Reconstitution. — *Le Préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, Essai sur la genèse et l'art du dialogue. — 2 vol., Les Belles Lettres, Paris, 1958, 25 × 16, 186 et 453 p.

Rufino (Tirannio) : Apologia, a cura di Manlio SIMONETTI, Édiz. Paoline, Alba, 1957, 17 × 12, 363 p.

SAGE (Athanase, A.A.) : *Un maître spirituel du XIXe siècle, Les étapes de la pensée du Père Emmanuel d'Alzon*, Maison Généralice, Rome, 1958, 22 × 14, 228 p.

SCHMIDT (Hans)-LAUBER (Christophe) : *Die Eucharistie als Entfaltung der verba testamenti*, Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des Lutherischen Gottesdientes und seiner Liturgie, Johannes Stauda, Kassel, 1956, 24 × 17, 234 p.

SCHMITZ (Mathias) : *Neopositivismo, Logica, Logistica* (Ensaios e Conferencias 3), Universidad do Rio del Grande do Sul, s. d., 19 × 14, 31 p.

SCHNEIDER (Rudolf) : *Seele und Sein, Ontologia bei Augustin und Aristoteles*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957, 20 × 13, 235 p.

SCHUMACHER (William A.) : *Spiritus and Spiritualis*, A Study in the Sermons of S. Augustine, Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, 1957, 23 × 15, 236 p.

SCIACCA (Michele Frederico) : *Santo Agustino Essenziale* — Essaios e Conferencias — Inst. de Filos., Univ. do Rio del Grande do Sul, 1956, 19 × 13, 36 p. — *Acte et Être*, traduction de F. AUTHIER (Philosophes Italiens), Aubier, Paris, 1958, 19 × 12, 226 p.

SCIAMANNI (Raniero) : *La contuizione bonaventuriana*, Cittá di Vita, Firenze, 1957, 24 × 17, 121 p.

SIEDLECKI (Edmund J.) : *A Patristic Synthesis of John*, VI, 54-55, Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, 1956, 23 × 15, 298 p.

SIMONETTI (Manlio) : *Sulla tradizione manoscritta delle opere originale di Ruffino* (Extr. de Sacris Erudiri IX, 1957), Bruges, 1957, 39 p. — *Una redagione poco conosciuta della passione di S. Vincenzo*, Extr. de Rivista di Archeol. cristiana, XXXII, 1956, Pont. Isti di A. C., Roma, 1956, 22 p.

SIZOO (Dr H.) : *Augustinus Leven en Werken*, J. H. Kok, Kampen, 1957, 23 × 16, 352 p.

SMITS (Luchesius) : *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*. I : Étude de critique littéraire ; II : Tables de références augustiniennes, Van Gorcum, Assen, 2 vol. 24 × 16, 1957 et 1958, 336 et 295 p.

SOFRONIO (Izu L.) : *San Agustin y los tiempos presentes*, Ochoa, Logroño, 1955, 21 × 15, 158 p.

STAKEMEIER (Edward) : *Konfessionskunde Heute*, Im Anschluss an die Symbolik J. A. Möhlers. Verlag Bonifacius, Paderborn, 1957, 25 × 16, 87 p.

STENZEL (Aloïs) : *Die Taufe, Eine genetische Erklarung der Taufliturgie*, Felizian Rauch, Innsbruch, 1958, 22 × 14, 319 p.

SVOBODA (Karel) : *La estetica de san Agustin y sus fuentes*, version y prologo de Luis Rey Altuna, Lib. Édit. Augustinus, Inst. de Filos., Madrid, 1958, 20 × 13, 350 p.

TAVARD (George) : *Le Protestantisme* (« Je sais, Je crois »), A. Fayard, Paris, 1958, 20 × 15, 123 p.

THIELE (Walter) : *Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannes briefe*, V. Herder, Freiburg, 1958, 32 × 25, 48 p.

THOMAS (F. George) : *Christian Ethics and Moral Philosophy*, Sh. Scribner's Sons, New York, 1955, 22 × 15, 539 p.

TODD (John M.) : *John Wesley and the Catholic Church*, Hodder and Stoughton, London, 1959, 20 × 14, 123 p.

TRUYOL Y SERRA (Antonio) : *Historia de la Filosofia del Derecho y del Estado*, De los origines a la baja Edad media, 2ª edic. revis. y aument.-Revista de Occidente, Madrid, 1956, 23 × 17, 321 p.

VACA (César) : *El amor y el matrimonio* (Glosas a S. Agustin), Ed. Cid, Madrid, 1954, 19 × 11,5, 155 p.

VERSFELD (Marthinus) : *A Guide to the City of God*. Sheed and Ward, London, 1958, 20,5 × 13,5, XII-141 p.

VIGNAUX (G. P.) : *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr* (Bibliothèque Théologique), Delachaux et Nestlé, Neufchâtel, 1957, 24 × 17, 211 p., 8 fr. 50.

WELLER (Philip T.) : *The Easter Sermons of St Augustine* (The Cath. Univ. of America Studies in Sacred Theology, 2 th Ser. 87). The Cathol. Univers. of America Press, Washington, 1955, 23 × 15, 80 p.

WINNETT (A. R.) : *Divorce and Remarriage in Anglicanism*, Mac Millaud, London ; S. Martin Press, New York, 1958, 22 × 15, 284 p.

ZIGROSSI (Antonio, C.SS.R.) : *Saggio sul Neoplatonismo di S. Bonaventura*, Studi Francescani, Firenze, 1954, 25 × 18, 122 p.

ZUMEL (Francisco) : *Commentario a la misma del Regla de San Agustin*, par J. M. Vas, PP. Mercedarios, Madrid, 1957, 16 × 11, 118 p.

RÉSUMÉS D'ARTICLES

Le thème de la Cité de Dieu dans le protestantisme américain, par Georges TAVARD, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, N° 3, p. 207-221.

Le protestantisme américain a élaboré une interprétation spéciale du thème de la *Cité de Dieu*. Influencée par les origines et les grands courants du protestantisme aux États-Unis, celle-ci a entraîné une critique de la *Cité de Dieu* telle que saint Augustin l'avait décrite. Parmi les théologiens contemporains, cette critique est surtout sociologique chez Richard Niebuhr, psychologique chez Reinhold Niebuhr, et métaphysique chez Paul Tillich. A les entendre, Augustin aurait mal posé et mal résolu le problème de la *Cité de Dieu*. Il l'aurait résolu dans le sens d'un institutionalisme hiérarchique, sans doute parce qu'il l'aurait d'abord posé sans référence étroite aux données bibliques. Par delà Augustin, ces critiques atteignent, dans l'esprit de ces théologiens protestants, tant le catholicisme que l'épanouissement des sectes aux États-Unis. Bien des questions seraient certainement à poser relativement à l'exactitude de cette critique d'Augustin, qui ne s'attache pas assez aux textes eux-mêmes. Elle fournit cependant un élément intéressant pour situer la perspective augustinienne d'aujourd'hui, et elle contribue à sa manière au développement de l'idée de *Cité de Dieu*.

La Sma Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según San Agustín, par A. TURRADO, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, n° 3, p. 223-260.

En este estudio hemos procurado poner de manifiesto la relacíon intima que guardan en San Agustín el dogma y la espiritualidad, atendiendona a la fuente misma de la vida espiritual, la Sma Trinidad inhabitante en el justo, y a su desarrollo psicológico, natural y sobrenatural.

Con gran precisión en los principios filosófico-dogmáticos nos expone San Agustín la presencia *dinámica* y la presencia *estática* de la Sma Trinidad en el justo, su templo vivo, poniendo de relieve la causalidad *eficiente y ejemplar* de las Divinas Personas. La espiritualidad agustiniana reviste un carácter *psicológico-teocéntrico* inconfundible que, — en este caso en sentido teológico, — bien pudiera llamarse *teocentrismo de la interioridad*. Por eso la relación del justo con su Divino Huésped, teniendo como substrato, la gracia y las virtudes, cristaliza en una dulce e íntima *comunicación* con él por el conocimiento y el amor experimentales. El amor es lo que vivifica y da sentido a toda nuestra vida espiritual, la cual requiere en todos sus grados la *ascesis* interior y exterior para evitar los peligros de perder la presencia amibable de Dios y para aumentarla sin cesar. La doctrina agustiniana acerca de la *imagen trinitaria* en el hombre es un verdadero compendio, orgánico y profundo, del origen y desarrollo de toda nuestra vida sobrenatural, en intima relación con la divina presencia, con nuestra deificación y con la sanación de las heridas del pecado de origen radicadas en la misma imagen : la ignorancia y la concupiscencia. La fe vivificada por la caridad, cuyos divinos ejemplares son respectivamente el Verbo, Sabiduría del Padre, y el Espíritu Santo, Amor y Don mutuo del Padre y del Hijo, es la que realiza esta reparación sublime de nuestras potencias : es como una cura sobrenatural de la misma imagen natural, que comienza con el bautismo y sólo será llevada a cabo en la visión facie ad faciem. Ahora es el tiempo de la edificación, mientras que en la resurrección gloriosa de los cuerpos Cristo, Eterno Sacerdote, hará la *dedicación* solemne de su gran Templo, construido con los justos cual piedras vivas unidas entre si y con él por la caridad. La caridad tiene el primado absoluto en nuestra vida espiritual o interior, que en San Agustín reviste un carácter eminentemente *introspectivo, teocéntrico, psicológico-trinitario*, con ese matiz especial de *sanación* de las heridas del pecado de origen por el don del Espíritu Santo y por el Verbo Encarnado « Medicus optimus et humilis » de nuestras llagas.

Des traces de rites agraires dans un passage de Varron ? (*Notule sur saint Augustin, Cité de Dieu*, 7, 24), par Jacques FONTAINE, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, n° 3, p. 261-265.

Les allusions de Varron en ce passage pourraient se rapporter non seulement au maniement des instruments aratoires, mais aussi, à l'arrière-plan en quelque sorte, à un ensemble de gestes rituels. L'A. propose de corriger le texte de Dombart Kalb de cette manière : « Cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manum et aeris crepitus in colendo agro qui fiunt significant » au lieu de « ...manuum et eius rei crepitum... ».

Le Gérant : G. FOLLIET.

Imp. de l'Est, 26, r. Renan, Besançon Dépôt légal 1959. 3e trimestre. — N° 3702

L'héroïsme religieux d'après la Passion des saintes Perpétue et Félicité [1]

L'héroïsme religieux dans son aspect suprême de mort pour la foi apparaît dans l'antiquité chrétienne sous forme de *μαρτύριον*. Parmi les exemples types de ce phénomène significatif pour les premiers siècles du christianisme, le martyre des Stes Perpétue et Félicité occupe une place de premier ordre grâce aux données psychologiques et documentaires immédiates que contient le document connu sous le titre de *Passio SS Perpetuae et Felicitatis*[2].

Le document se compose de souvenirs notés par Perpétue, et en partie par Saturus, au cours de leur séjour en prison, complétés par des passages rédigés par le rédacteur du document qui a rassemblé les deux relations en y ajoutant un prologue et un épilogue où il trace les derniers moments des martyrs[3]. Ces notes ont été probablement rédigées par Tertulien

---

NOTE PRÉLIMINAIRE : Les abréviations BM et Bm renvoient respectivement aux deux publications de C. van BEEK, *Passio SS Perpetuae et Felicitatis* I, Noviomagi, 1936=BM, et *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Florilegium Patristicum, fasc. XLIII, Bonnae, 1938 = Bm.

1. Le présent article est un fragment d'une étude plus étendue sur l'idée de l'héroïsme religieux chez S. Augustin et ses analogies dans le monde antique. L'étude en question tend à établir que selon S. Augustin le martyre par son genre structural tout à fait particulier et original diffère de la mort pour conviction- phénomène connu dans l'antiquité.

2. S. Augustin, le premier parmi les Pères de l'Église, a abordé l'étude du phénomène du martyre et il a donné la synthèse des idées de l'antiquité chrétienne sur l'héroïsme religieux. Il disposait d'une documentation historique et empirique suffisante pour permettre un choix d'exemples types nécessaires à l'analyse des traits caractéristiques du phénomène étudié. Au cours de ses observations martyrologiques S. Augustin ne pouvait donc négliger le martyre des saintes Perpétue et Félicité qu'il connaissait d'après le document dont les copies nous sont parvenues. La mort héroïque des martyres africaines et de leurs compagnons est mentionnée dans les œuvres suivantes de S. Augustin : sermo 280, P.L. 38, 1280-1283 ; 281, P.L. 38, 1284 sq. ; 282, P.L. 38, 1285 sq. ; en. in ps. 47,13, P.L. 36, 541 ; De anima et ejus origine 1, 10, P.L. 34, 481 ; 2, 10.12, P.L. 44, 503-505 ; 3, 9, P.L. 44, 516 ; 4, 18, P.L. 44, 539-541 ; sermo de tempore barbarico 5, 6, P.L. 703 sq. L'authenticité du dernier point semble cependant douteuse.

3. La thèse soutenue par B. AUBÉ, *Les Chrétiens dans l'empire romain*, Paris 1881, 510-515, suivant laquelle tout le document serait l'œuvre d'un auteur unique, montaniste, qui d'après les relations orales des martyrs ou de leurs compagnons, aurait rédigé le récit en lui donnant une forme littéraire pour en faire une arme polémique et apologétique, ne peut être maintenue ; les recherches les plus récentes le démontrent. Cf. Bm 2-4.

qui a séjourné à Carthage à l'époque de la mort des martyrs[4]. Divers criteriums semblent l'indiquer aussi bien objectifs, par exemple les dates historiques, que subjectifs : le parallélisme des idées, du style et des formes grammaticales entre notre document et d'autres écrits du célèbre apologiste.

1. Les études critiques sur la question de l'authenticité du texte de la *Passio* sont basées sur l'analyse littéraire des dix manuscrits de ce document qui nous sont parvenus. Le plus ancien dit de Saint Gall 3=a, nr 577, date des IX-Xe siècles. Disposé en deux colonnes il ne possède ni Ier chapitre (prologue) ni les chapitres 20 et 21, et les trois dernières lignes du chapitre 19 manquent elles aussi. Vient ensuite le manuscrit de Paris 4=B, nr 17626, qui date du Xe siècle et lui aussi n'a pas de prologue ; il avait été conservé à l'abbaye St-Corneille de Compiègne et se trouve actuellement à la Bibliothèque Nationale de Paris. Mais quant à la reconstruction de l'archétype les érudits accordent le plus de valeur — ainsi que l'avaient déjà fait Holste et Ruinart — au codex du Mont Cassin 1=A, nr 204 MM, qui date du XIe siècle. Ce texte est celui qui a subi relativement le moins de modifications[5]. Il compte 348 pages (275 × 190) dont onze proviennent d'un autre codex en date des X-XIe siècles, et il est le seul parmi les textes latins à avoir un prologue. Les modifications qui avaient pu être introduites par les copistes sont rectifiées par des variantes, analogues dans un certain nombre de manuscrits, ce qui permet de classer ces derniers, conformément aux dernières recherches, en un groupe distinct (huit manuscrits en date des X-XIIe siècles).

Le texte de la *Passio* a été publié pour la première fois par P. Poussines à Rome en 1663 et l'année suivante par Henri de Valois à Paris. Ils ont publié tous les deux les travaux que Holste (+1661), bibliothécaire du Vatican, avait consacré au manuscrit découvert par ce savant au Mont Cassin[6]. Les Bollandistes ont suivi dans leurs *Acta Sanctorum* le texte

4. Cf. A. d'ALÈS, *L'auteur de la Passio Perpetuae*, art. *Revue d'histoire ecclésiastique* 8/1907/5-18, ainsi que l'analyse critique a/s de cet article donnée par VAN DE VORST dans les *Analecta Bollandiana* 29/1910/204 ; P. de LABRIOLLE, *Tertulien auteur du prologue et de la conclusion de La Passion de Perpétue et de Félicité*, art. *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 3/1913/126-132. Il y a cependant aujourd'hui encore des érudits qui ne reconnaissent pas en Tertulien l'auteur de la Passio. Cf. E. RUPPRECHT, *Bemerkungen zur <Passio SS Perpetuae et Felicitatis>*, art. *Rheinisches Museum für Philologie* 90/1941/177-192, ainsi que l'analyse de cet article dans *Analecta Bollandiana* 64/1946/322 « Iam dicere licet sententiam quae tenet Tertullianum Passionis auctorem esse tandem superasse quamquam non deest unus et altequi eam respuit. » Bm 2.

5. « Le meilleur de ces manuscrits est celui du Mont-Cassin, qui semble dériver directement de l'archétype. » H. LECLERCQ, *Saintes Perpétue et Félicité*, art. *DAL*, Paris 1939, 14, 394.

6. Cf. *Passio sanctarum martyrum Perpetuae et Felicitatis*. Prodit nunc primum e MS. Codice Sacri Casinensis Monasterij. Opera et studio Lucae Holstenij Vaticanae Basil. Canon. et Bibliothecae Praefecti. Notis eius Posthumis adiunctis (éd. P. POSSINUS S. I.) Romae 1663 ; *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. Cum notis Lucae Holstenii, Vaticanae Bibliothecae Praefecti. Item, Passio Bonifacii Romani Martyris. Ejusdem Lucae Holstenii Animadversa ad Martyrologium Romanum Baronij. His accedunt Acta Sanctorum Martyrum Tarachi, Probi, et Andronici. Ex Codice MS S. Victoris Parisiensis (éd. H. VALESIUS) Parisiis 1664.

de Holste qu'ils ont divisés en chapitres[7]. Dans l'édition d'Oxford (J. Fell) le texte est remanié d'après le codex de Salzbourg[8]. L'édition faite par T. Ruinart[9] collationne le texte de Holste avec les manuscrits de Compiègne et de Salzbourg (Codex Salisburgensis ou Sarisburiensis : effet d'une erreur du copiste). Reprise par Migne[10] et diffusée par J. R. Harris-S. K. Gifford[11], cette édition n'a la pas valeur critique du texte de Holste. J. Robinson publie en 1891 le texte de la *Passio* établi d'après les manuscrits du Mont Cassin, de Paris et de Salzbourg[12]. P. Franchi de Cavalieri complète le texte de Robinson en ajoutant dans l'édition qu'il en donne en 1896 le manuscrit de Milan (XI-XIIe siècles) retrouvé par les Bollandistes en 1892, et qui contient d'intéressantes variantes[13]. O. Gebhardt ajoute des précisions en étudiant les manuscrits de saint Gall et d'Einsiedeln[14]. Les travaux de Gebhardt ont été dernièrement approfondis par W.H. Shewring[15]. Mais c'est C.-I. van Beek qui atteint la plus grande précision critique dans l'édition de la *Passio* faite d'après les manuscrits qu'il avait retrouvés : celui de Salzbourg, considéré comme définitivement perdu, les deux manuscrits de Londres (Nero E.I du XIe siècle et Otho D.VIII du XIIe siècle), le manuscrit cantuariensis E 42 détérioré en date du XIIe siècle, ainsi que les deux manuscrits suisses (celui de Saint Gall et celui de Einsiedeln) dont Gebhardt n'avait pu terminer l'étude, la mort ayant interrompu ses recherches[16].

La version grecque de la *Passio* conservée en un seul manuscrit celui notamment de Jérusalem (H. 1, Jerusalem, Xe siècle) est d'un grand secours pour les travaux critiques. Le texte grec est, avec le texte du Mont Cassin, le plus proche de l'archétype. Le problème de la langue de l'original longuement discuté (Harnack-Duchesne) semble être défini-

---

7. Cf. *Acta Sanctorum Martii*, Tomus I, Antverpiae 1668.
8. Cf. *Lucii Caecilii Firmiani Lactantii De mortibus persecutorum liber. Accesserunt Passiones SS. Perpetuae et Felicitatis. S. Maximiliani. S. Felicis*, Oxonii 1680.
9. Cf. *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Parisiis 1689.
10. Cf. P.L. 3, 13-58.
11. Cf. *The Acts of the martyrdom of Perpetua ans Felicitas* (A new version of the Acts of Perpetua and Felicitas, Haverford Collège Studies 3) London-Cambridge 1890.
12. Cf. *The Passion of S. Perpetua* (Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature edited by J. A. Robinson, vol. 1, n 2) Cambridge 1891.
13. Cf. *La Passio SS Perpetuae et Felicitatis* (Römische Quartalschrift, 5. Supplementheft) Rom. 1896.
14. Cf. *Acta martyrum selecta*, Berlin 1902.
15. Cf. *The Passion of SS. Perpetua and Felicity MM.* A new edition and translation of the Latin text, together with the sermons of S. Augustine upon these Saints now first translated into english, London 1931.
16. Cf. *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Vol. 1. Textus graecus et latinus ad fidem codicum MSS. Accedunt Acta brevia ss. Perpetuae et Felicitatis, Noviomagi 1936, 17* - 79*. 145* sq (BM).

tivement résolu en faveur du latin[17] grâce aux subtiles recherches morphologiques effectuées par Duchesne et Shewring. La première édition critique du manuscrit grec retrouvé à Jérusalem par Harris (1889) a été donnée par Harris et Gifford (1890). Elle a été suivie par les éditions de Robinson (1891), Franchi (1896) et Gebhardt (1902). Les recherches effectuées par Beek ont complété les études antérieures par des modifications indispensables car aussi bien Franchi que Gebhardt avaient considéré que le texte grec dépendait du texte latin. La critique plus récente soutient au contraire que de nombreux passages du texte grec sont plus proches de l'archétype que les variantes des manuscrits latins. L'édition de Beek qui tient compte de l'opinion des érudits aborde le texte grec avec plus de respect que ne l'avaient fait les éditions antérieures[18].

Il existe parallèlement à la *Passio* une brève description du martyre de Stes Perpétue et Félicité connue sous le titre de *Acta brevia SS Perpetuae et Felicitatis*. Les *Acta brevia* constituent un genre de résumé de la relation contenue dans la *Passio* mais ils en diffèrent dans certains passages[19]. Les Actes contiennent une description plus ample de l'interrogatoire des martyrs devant le tribunal (questions et réponses). De là son titre « *Acta* »[20]. Il a été établi que les Actes sont inspirés par la *Passio* et plus particulièrement par sa version grecque. Les Actes nous sont parvenus dans de nombreuses transcriptions et variantes qui peuvent être réparties en deux groupes : la version A-plus longue, et la version B-plus courte. On n'a pu établir jusqu'à présent quelle est la version primitive. Il est cependant certain que la version A est plus proche de la Passion et qu'elle a été plus répandue (nous connaissons 76 manuscrits de la version A, contre 13 seulement de la version B). Et les plus anciennes copies qui

---

17. Cf. J. R. Harris-S. K. Gifford, *op.c.* 13-18 ; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Leipzig 1893, 1, 674-819 ; *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, Leipzig 1904, 2, 321 sq ; L. Duchesne, *En quelle langue ont été écrits les actes des saintes Perpétue et Félicité ?* art. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 19 (1892) 39-59 ; P. Franchi de Cavalieri, *op.c.* 9-97 ; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris 1928, 2, 581 ; Christ-Schmid-Stahlin, *Geschichte der griechischen Literatur*, München[6] 1924, 2, 1254 ; A. G. Amatucci, *Storia della letteratura latina cristiana*, Bari 1929, 80 ; E.C.E. Owen, *Some authentic Acts of the early Martyrs*, Oxford, 1927, 76 ; W. H. Shewring, *En marge de la Passion des saintes Perpétue et Félicité*, art. *Revue Bénédictine* 43 (1931) 19-22 ; H. Leclercq, art. cité 404-409.

Il faut mentionner l'hypothèse soutenue par Beek suivant laquelle Tertulien serait l'auteur des deux rédactions de la Passion aussi bien de la version latine que de la version grecque. Cf. BM 1, 90*-95*.

18. Cf. *ibid.* 80*-83*. 146* sq.

19. Beek oppose avec précision les divergences entre la Passion et les Actes. Cf. *ibid.* 98* sq. Elles ont trait d'après cet érudit non seulement aux détails secondaires mais aux passages essentiels et présentent deux types différents de l'héroïne principale. « Alia est Perpetua Passionis, alia Perpetua actorum », *ibid.* 99*.

20. « Le premier terme (les Actes) s'applique exclusivement aux transcriptions exactes, ou à peu près, des procès-verbaux, judiciaires, le second terme (les Passions) aux rédactions composées par des chrétiens à l'aide de ces procès-verbaux ». H. Leclercq, *Martyr*, art. *DAL* 2482, cf. *ibid.* 2488.

relatent l'histoire du martyre des Stes Perpétue et Félicité ne sont point celles de la Passion mais celles des Actes : la manuscrit de Munich en date du VIII-IX[e] siècles nr 4554 (version B) et celui de Carlsruhe qui date de la première moitié du IX[e] siècle nr XXXII (version A). Les autres manuscrits qui nous sont parvenus proviennent de la période qui s'étend du X[e] au XVII[e] siècles.

Les *Acta brevia* publiés pour la première fois par Henri de Valois en 1664[21] n'ont pas été compris dans les éditions de Ruinart ni dans la première édition des Bollandistes, et ce n'est qu'en 1881 qu'ils ont été imprimés par B. Aubé qui s'est servi pour en établir le texte des sept manuscrits de Paris[22]. Viennent ensuite les éditions critiques plus complètes données en 1886 par les Bollandistes, en 1890 par Harris-Gifford et par Robinson en 1891. A. Pillet publie en 1885 une étude plus approfondie du codex de Paris nr 14650 qui sert toujours de base à l'étude critique du texte [23]. Toutes ces publications cependant ne tiennent pas compte de la version B dont nous connaissons désormais plusieurs manuscrits. Beek a donné en 1936 une édition des deux versions des Actes en disposant parallèlement les textes A et B. Dans l'étude présente nous nous référons aussi bien pour la Passion que pour les Actes aux éditions de Beek, les plus complétes[24].

2. Le problème de l'historicité de la *Passio* est strictement rattaché au fait que ce document est un des plus anciens textes martyrologiques chrétiens, textes qui jouissaient dans les communautés primitives d'une autorité religieuse exceptionnelle. Placés presque au même rang que les écrits du Nouveau Testament, ils étaient considérés comme leur complément indispensable et essentiel[25]. La lecture en était faite après celle de la Bible, immédiatement avant l'homélie ou le sermon[26]. La valeur accor-

---

21. Les Actes intitulés « Passio SS Perpetuae et Felicitatis, et aliorum sanctorum cum eis, Nonis Martii. Ex manuscripto codice Bibliothecae sancti Victoris olim descripta » ont été incorporés à la Passion publiée en 1664 à titre de témoignage laissé par l'antiquité chrétienne sur le martyre des Stes Perpétue et Félicité. Cf. *op.c.* 78-87.

22. Cf. *op. c.* 521-525.

23. Cf. *Les martyrs d'Afrique. Histoire de S. Perpétue et de ses compagnons*, Lille-Paris 1885, 450-466. Cf. BM I, 107* - 134*. 143* sq. 147* sq.

24. La haute valeur scientifique de l'ouvrage du savant hollandais est soulignée par H. DELEHAYE dans le compte rendu qu'il en donne, *Analecta Bollandiana* 54 (1936) 303.

25. « ... auf die Authentie und Zuverlässigkeit der Akten alles ankam. Wie sich der Märtyrer benommen hat, namentlich aber, was er vor dem Richter gesagt hat... das war der Gegenstand des höchsten Interesses ; denn es gehörte auf dasselbe Niveau, auf welchem das Neue Testament stand. » — A. HARNACK, *Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer — und Heilungsakten in der Kirche*, art. *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* 6 (1910) 116 ; cf. *ibid* 123.

26. Cf. B. de GAIFFIER. *La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident*. art. *Analecta Bollandiana* 72 (1954) 144. L'Église africaine entourait les textes martyrologiques d'une piété particulière. L'avertissement que S. Augustin adresse à ses lecteurs en leur recommandant de respecter la différence entre les textes canoniques et les textes non

dée par l'Église occidentale aux textes martyrologiques au cours de la période prédioclétienne prend sa source dans la conviction que l'activité du Christ se manifeste dans les paroles et les gestes des martyrs et que l'Église des martyrs est identique à l'Église primitive[27]. Le système de contrôle social que subissaient les documents liturgiques d'une portée essentielle pour la communauté offrait la garantie que toute modification dans le récit du martyre ou des circonstances qui l'avaient accompagné seraient immédiatement repérée et rectifiée, d'autant plus que la lecture des actes suivait de près les événements et se faisait dans un milieu où subsistaient les témoins du martyre. La relation des événements effectuée dans de telles circonstances ne pouvait non plus comporter de modification sciemment introduite par le rapporteur lui-même : altérer la vérité serait aux yeux des martyrs trahir la cause pour laquelle ils avaient donné leur vie[28]. Et la coutume qui autorisait la lecture solennelle des textes martyrologiques pendant les offices les immunisait contre une déformation possible[29].

Le petit nombre de textes martyrologiques, datant de l'époque des persécutions religieuses, qui nous est parvenu, aurait selon les érudits l'explication suivante : les persécuteurs détruisaient la littérature qui pouvait encourager les persécutés à la résistance[30], d'autre part la communauté n'admettait que les relations faites dans des conditions pré-établies[31]. Il fallait se mettre en contact direct avec les martyrs pendant leur séjour en prison et obtenir de leurs mains des notices authentiques sur l'interrogatoire qu'ils avaient subi et les épreuves qu'ils avaient endurées. Lorsque le contact direct n'était pas possible, la liaison était assurée par la famille des prisonniers ou par les diacres autorisés à se mettre en rapport avec les détenus. Ces intermédiaires notaient les relations orales

---

canoniques, le prouve. Cet avertissement est donné par rapport à la *Passio s. Perpetuae*. « De fratre autem sanctae Perpetuae, nec scriptura ipsa canonica est... » *De anima et eius origine* 1, 10, 12 (P.L. 44, 481).

St. Augustin parle explicitement de la lecture publique de la *Passio* pendant les offices Cf. *En in ps.* 47, 13 (P.L. 36, 451) ; *sermo* 280, 1.4 (P.L. 38, 1281 sq) ; 281 (P.L. 38, 1284 sq) ; 283, 2 sq (P.L. 38, 1285 sq) ; *De anima* 2, 10.12 (P.L. 44, 503-505) ; 3, 9 (P.L. 44, 516) ; 4, 18 (P.L. 44, 540 sq). Certains érudits estiment que St. Augustin se réfère dans ses écrits non seulement à la *Passio* mais aussi aux *Acta* (P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris 1901, 1, 78 et H. LECLERCQ, *Saintes Perpétue et Félicité*, art. cité 411), cependant Delehaye a démontré que les arguments cités à l'appui de cette thèse sont insuffisantes. Cf. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, 71 sq.

27. « Sie (Märtyrerakten) dienen nicht der Unterhaltung, auch nicht der Erbauung im gewönlichen Sinn des Wortes, sondern sir wollen Urkunden für die Tatsache sein, dass Christus in seiner Kirche fortlebt, und gehören deshalb zu der authentischen Literatur der heiligen Geschichte ». A. HARNACK, art. cité 118.

28. Cf. ibid. 116-124. « ... alle Fälschungen sonst gehören einer späteren Zeit an. » Ibid. 116.

29. « ... on attribue généralement la bonne qualité de l'hagiographie africaine à l'usage de lire les Passions dans les réunions liturgiques, circonstance qui leur assurait, du moins dans une certaine mesure, la stabilité propre aux textes consacrés par l'usage ecclésiastique ». H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles[2] 1933, 372.

30. Cf. H. LECLERCQ, *Martyr*, art. cité 2485.

dictées par les martyrs ainsi que tout autre renseignement obtenu : ils tâchaient de rassembler tous les détails pouvant intéresser la communauté, y compris le cours du procès. Les chrétiens, toujours réunis en nombre considérable pendant le procès, surtout lorsqu'il était dirigé contre un membre éminent de la communauté, apportaient ensuite leur témoignage. La discussion entre le procureur et les accusés était attentivement suivie. Les brèves énonciations étaient facilement retenues de mémoire, les passages les plus longs étaient immédiatement notés[32]. La technique de la prise des notes était couramment répandue dans les milieux contemporains ; le dialogue de St. Justin avec le cynique Crescentius, noté et immédiatement mis en circulation, en fournit la preuve[33]. Les secrétaires officiels se servaient pour écrire de caractères sténographiques transposés ensuite en caractères courants avant de déposer le document aux archives du tribunal[34]. Les chrétiens employaient tous les moyens disponibles pour entrer en possession du document déposé aux archives, une gratification remise aux fonctionnaires leur permettait souvent de l'obtenir[35]. Le document recopié circulait parmi les fidèles ; complété ensuite par les dépositions des témoins, il servait à des fins liturgiques[36]. La rédaction de l'ensemble du texte était confiée par la communauté à un rédacteur. Mais il n'était pas toujours aisé de trouver l'écrivain compétent, on devait donc souvent se contenter d'une courte notice mentionnant simplement le nom du martyr, la date et le lieu de sa mort[37]. Si la communauté primitive avait tenu à élaborer une littérature destinée à l'édification des fidèles et non uniquement à relater l'histoire véridique du martyre, les traces ou les mentions d'une telle littérature hagiographique nous seraient parvenues. Les périodes suivantes du christianisme connaissent bien ce genre littéraire[38].

---

31. « Wir besitzen so wenige vor Diokletian niedergeschriebene Märtyrerakten, weil auch die vordiokletianische Kirche selbst nur zehr wenige besessen hat, und diese besass eine so geringe Zahl weil man nur authetische Akten lesen und gelten lassen wollte, die Umstände aber selten zusammentrafen, um die Herstellung authentischer Akten zu ermöglichen... Schriftstellerei in diesem Falle, wo es sich um Heiliges handelte, galt in der ältesten Kirche als ein verantwortungsvolles und gefährliches Geschäft. » A. HARNACK, art. cité 116 sq.

32. « Was der Märtyrer redete, war Gottes Wort... jeder Satz... war eine Offenbarung, ein Heiligtum ! Kürzere Worte konnte man in Gedächtnis behalten, längere musste man aufschreiben. » A. HARNACK, compte rendu de l'étude de J. GEFFCKEN, *Die Acta Apollonii*, Göttingen 1904, *Deutsche Literaturzeitung* 25 (1904) 2468.

33. Cf. *Apologia secunda pro christianis* 3 (P.G. 6, 449 sq).

34. Cf. H. LECLERCQ, *Martyr*, art. cité 2479. Les archives du tribunal en Afrique portaient le nom d'archives proconsulaires. « Si tota gesta vis legere, ex archivo proconsulis accipe ». Contra Cresconium 3, 70 (PL 43, 539).

35. Cf. H. LECLERCQ, *Martyr*, art. cité 2481.2488. Souvent les soldats vénaux fournissaient la copie recherchée. Cf. H. DELEHAYE op. c. 179.

36. Cf. H. LECLERCQ, *Martyr*, art. cité 2481 ; A. HARNACK, *Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer-* und *Heilungsakten in der Kirche*, art. cité 117.

37. Cf. ibid. 118.

38. « La composition des Actes des martyrs devint, à une certaine époque, un genre de littérature religieuse pour lequel on consulta bien plus l'imagination et une certaine exaltation

Les raisons alléguées en faveur de l'authenticité et de l'historicité des documents martyrologiques qui datent des trois premiers siècles de la chrétienté doivent être complétées par des données plus précises qui permettront d'élucider le problème de l'historicité de la Passion de Stes Perpétue et Félicité. La question de la personne du rédacteur mise à part, l'analyse morphologique permet d'établir une différence essentielle entre le style de la partie rédigée avec souci de la forme (prologue, relation du rédacteur, épilogue) et celui de la relation de Perpétue et de Saturus dont le vocabulaire est caractéristique. Une simplicité exceptionnelle et une pauvreté de vocable constituent le trait essentiel de la langue des martyrs. Il suffit d'en donner quelques exemples. Perpétue et Saturus en parlant de leurs épreuves emploient continuellement la conjonction « *et* ». Dans le récit de Perpétue, qui s'étend sur 172 lignes de manuscrit in octavo, cette conjonction revient 152 fois, et dans celui de Saturus qui occupe 52 lignes « *et* » est répété 57 fois. En 13 lignes consécutives le mot « *carcer* » est repris par Perpétue 5 fois ; en 10 lignes « *infans* » revient 4 fois ; « *scala* » est répété 4 fois en 5 lignes et « *ascendere* » 4 fois en 6 lignes, bien que tous ces mots possèdent des synonymes qui pourraient facilement les remplacer[39]. Ou encore Perpétue reprend les mêmes expressions à quelques lignes de distance[40]. Pour exprimer toute une gamme de sentiments, Perpétue faute de vocabulaire se sert toujours des mêmes termes[41]. Cette simplicité significative ne peut provenir d'un manque de culture intellectuelle. Perpétue avait une éducation conforme à son rang, le rédacteur signale qu'elle savait parler le grec, et Saturus en tant que catéchiste faisait lui aussi partie de la classe éclairée.

Notons que le style de Perpétue et de Saturus malgré sa simplicité est vif et spontané. Tous les deux évoquent des images concrètes, ils

---

pieuse que les documents authentiques ». H. LECLERCQ, *Martyr*, art. cité 2484. Cf. la classification des textes hagiographiques établie par Delehaye et adoptée avec un supplément infime par Harnack. Les textes en question sont divisés en six catégories : les deux premières comprennent les actes historiques sur le martyre (relations faites d'après le compte rendu du tribunal et relations orales ou écrites des martyrs eux-mêmes ou des témoins du martyre), tandis que les récits littéraires à sujet fantastique (romans d'imagination) ou légendaire (légendes hagiographiques fausses) sont classés dans les deux dernières catégories. Selon cette classification l'historicité du document hagiographique ne dépend point de sa valeur littéraire (sujet plus ou moins vraisemblable, narration concise ou diffuse) mais du rapport intime de la description avec les événements. Delehaye ne place donc dans la deuxième catégorie des actes historiques sur le martyre que les relations des témoins, faites immédiatement après l'événement ou à une date proche de l'événement. Cf. *Les légendes hagiographiques* (Subsidia hagiographica 18) Bruxelles[3] 1927, 106 sq ; *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934, 18-21 ; A. HARNACK, *Die chronologie des altchristlichen Litteratur*, op. c. 2, 464 sq.

39. Cf. H. LECLERCQ, *Sainte Perpétue et Félicité*, art. cité 422.

40. Cf. par exemple « ... locum illum quem retro videram... piscinam illam, quam retro videram... » *Passio* 8, 1 sq (BM 1, 22) ; « ... sollicitudine infantis... sollicita pro eo... Tales sollicitudines... sollicitudine infantis... » Ibid 3, 6-9 (BM 1, 10) ; « ... paucis diebus... paucorum dierum... paucos dies... paucis horis... » Ibid. 4-7 (BM 1, 8-10).

41. « ... ego dolebam... doluit mihi... sic dolui... et dolui... Ego dolebam... » Ibid. 5, 6 ; 6, 5 ; 7, 1. 8 (BM 1. 16. 18. 20. 22).

relatent leurs vicissitudes en phrases courtes et pittoresques qui contiennent un dynamisme exceptionnel de sentiments. Tout semble prouver — les critiques le reconnaissent d'un commun accord — que nous sommes en présence d'une description faite sur le vif, à une date relativement proche des événements, avec le souci de bien graver les faits et une négligence de forme admise en ce genre de relation. Le récit qui précède d'une manière immédiate le martyre des rapporteurs a la valeur de déposition in extremis où domine la sincérité.

Ces conclusions, établies par l'analyse littéraire, se trouvent confirmées par la critique extérieure du document. Dans son traité *De anima*, Tertulien cite le détail suivant relatif aux derniers moments de Ste Perpétue : « quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos uidit[42] ». L'erreur qui se trouve dans ce passage prouve que déjà en 208-211 (date où fut écrit le traité) les relations sur les épreuves de Perpétue et de Saturus étaient fondues en un récit unique. La scène dont parle le passage en question fait partie de la vision de Saturus et non de Perpétue. On peut donc admettre que l'auteur du *De anima* avait en main un document qui contenait les relations déjà réunies des deux martyrs. L'ensemble donc qui constitue le fond même de notre texte a dû être composé très vite après les événements qui se sont déroulés en 202-203.

Tenant compte de ces arguments en faveur de l'authenticité du texte et du contenu de la Passion de Stes Perpétue et Félicité, la critique spécialisée classe ce document parmi les sources primordiales de martyrologie de l'époque prédioclétienne, en lui accordant la valeur de joyau de la littérature hagiographique de l'antiquité chrétienne[43]. Même au cours de la discussion entre Delehaye, Ehrhard et Harnak au sujet de l'historicité des documents martyrologiques les plus anciens, la Passion n'a jamais été mise en question et on peut prétendre après l'analyse subtile de Harnack que l'attitude négative de Geffcken, maintenue par Holl, n'est qu'une hypothèse isolée, sans fondement aucun[44].

Ce jugement doit être appliqué à la *Passio* mais non point aux *Acta brevia*. La question de l'historicité de ce dernier document n'a pas encore été résolue. Les érudits observent en général une sévère réserve quant au

---

42. Cf. *De anima* 55 (C.V. 20, 1, 388).

43. Cf. A. Harnack, art. cité 119 ; *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, op. c. 2, 321 ; *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1924, 2, 892. « Die Akten des Perpetua und Felicitas... eine kirchenhistorische Quelle ersten Ranges sind. Nach ihnen besitzen wir aus der Zeit bis zum Regierungsantritt des Decius keine echte oder wesentlich echte Märtyrerakten. » A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, op. c. 2, 466 ; H. Delehaye *Les Légendes hagiographiques*, op. c. 113.

44. Cf. A. Harnack, art. cité 121 ; compte-rendu de l'étude de Geffcken 2465 - 2468 ; K. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakten in ihrer geschichtlichen Entwiklung*, art. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Geschichte und deutsche Litteratur und für Pädagogik* 70 (1914) 534-538.

contenu des Actes, exception faite pour les passages parallèles à la *Passio*[45]. Ce sont eux précisément qui permettent d'accorder un certain degré de vraisemblance à l'historicité de quelques détails qui se trouvent dans les Actes sans être cités par la Passion.

3. La documentation historique contenue dans la Passion et indirectement complétée par les Actes permet de rétablir le cours des événements et des épreuves relatées par les martyrs eux-mêmes. L'action débute à Thuburbo et se développe ensuite à Carthage en 202 ou 203[46]. Selon les renseignements dont dispose le rédacteur de la Passion, un groupe de catéchumènes a été arrêté pour ses convictions religieuses[47]. Parmi eux se trouve Vibia Perpetua, jeune femme de vingt-deux ans, avec un enfant qu'elle vient de mettre au monde. Vibia Perpetua appartient à une famille aristocratique, « honeste nata », ses parents sont encore en vie et elle a deux frères[48]. Saturninus et Secundulus, jeunes catéchumènes, Revocatus

---

45. « Acta igitur iis potissimum locis magni facimus, ubi proxime ad Passionem accedunt, ita memoriam remotam Passionis constituunt. » BM 1, 103*. H. Tillemont suppose que les comptes rendus des débats cités par les Actes ont pour source, quant aux questions et aux réponses relatées, les *acta fori*. Cf. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Paris 1695, 3, 138. B. Aubé partage cette opinion, op. c. 519-521, ainsi que P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris 1901, 78-82. A. Harnack garde une sérieuse réserve envers la relation de l'interrogatoire citée dans les Actes et n'y attache que peu d'intérêt vu la difficulté d'établir la liaison entre cette relation et les *acta fori*. Cf. *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, op. c. 2, 323. Certains critiques, ainsi O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg i.B. 1914, 2, 268 et H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, op. c. 69-71, refusent d'admettre l'historicité des relations contenues dans les Actes. M. Plezia qualifie de « pures inventions » les détails ajoutés dans les Actes et non contenus dans la Passion, cf. J. DE VORAGINE, *Zîota Legenda*, Warszawa, 1955, 736 sq, traduction de J. Plezia. Il est cependant difficile d'admettre que tous ces détails soient pure fiction littéraire puisque tous, à une exception près, ont leur source dans les Actes.

46. Thuburbo, aujourd'hui Tebourba, bourgade à 52 km de Carthage et 34 km à l'ouest de Tunis. Le texte grec de la Passion donne son nom *Ἐν πόλει Θου <βου> ρβιτανῶν*, 2, 1, BM 1, 7, ainsi que les *Acta brevia* / in civitate Tu<bu>rbitanorum, Acta 1, 6, texte A ; in civitate Tuburbitana, 1, 10 texte B, BM 1, 58 sq /. D'après Beek si Thuburbo n'est pas le lieu de l'arrestation des martyrs, c'est le lieu de leur origine. Cf. Bm 4. Différentes circonstances et différentes expressions semblent indiquer Carthage comme lieu du jugement et du martyre : / praetorium, *Passio* 3, 9, BM 1, 10 ; proconsul, ibid. 6, 3, BM 1, 16 ; carcer castrensis, ibid. 7, 9, BM 1, 22 ; amphitheatrum, ibid. 18, 1, BM 1, 42 /. Le lieu du martyre a été confirmé par les fouilles faites par A. DELATTRE en 1908-1930 sous la basilique majeure de Carthage ; ces fouilles ont permis de découvrir les sépulcres des martyrs et des inscriptions en leur honneur. Cf. H. LECLERCQ, art. cité 432-439. La date du martyre n'est toujours pas encore déterminée (202-203 ?) bien que les historiens de l'Église en aient vivement discuté au cours du XIXe siècle. Cf. P. BELOUINO, *Histoire générale des persécutions de l'Église*, Paris 1847, 2, 55 sq. Beek rapporte les circonstances qui peuvent servir d'indication pour établir la date du martyre. Cf. Bm 3.

47. Cf. *Passio* 2 ; 11, 1 sq / BM 1, 6-8.28/. L'arrestation a lieu à la suite de l'édit promulgué par Septime Sévère, en 202, qui bienveillant aux chrétiens dans les débuts de son règne leur devient hostile et, redoutant l'expansion du christianisme, interdit les nouvelles conversions. Ainsi les chrétiens d'ancienne date n'étaient pas inquiétés, l'édit était appliqué à ceux qui se convertissaient après sa promulgation. « Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit, item etiam de C<h>ristianis sanxit ». Aeli Spartiani Severus 17, 1 (*Scriptores historiae Augustae*, éd. E. Hohl, Lipsiae 1927, 1). P. ALLARD, *Histoire des persécutions*, Paris 1886, 2, 55-56 analyse l'histoire de l'édit et ses conséquences juridiques.

48. D'après la Passion tous les membres de la famille de Perpétue sont chrétiens et un de ses frères est catéchumène. Cf. *Passio* 5, 6 ; 2, 2 ; 3, 8 ; 20, 10 = BM 1, 16. 8. 48. Suivant la relation des Actes, tous, Perpétue exceptée, semblent être païens. Cf. *Acta* 6, 1 BM 1, 66-68.

et Félicité, esclaves, sont arrêtés en même temps[49]. Le catéchiste Saturus n'avait pas été atteint par l'ordre d'arrestation, mais il se présente bénévolement à la prison, conscient de la responsabilité qui l'engage à secourir moralement les corréligionnaires dont il a la charge.

C'est Perpétue qui raconte la suite des événements et note ses épreuves pour donner satisfaction peut-être à une demande exprimée par sa famille[50]. Au début les catéchumènes se trouvent en détention préventive dans une maison particulière (custodia libera v. privata) ou dans un local appartenant à la municipalité[51]. Le père de Perpétue, un païen, profite du libre accès qu'il a auprès de sa fille et tâche par tous les moyens possibles de l'amener à l'apostasie. Au cours d'une scène dramatique, Perpétue explique à son père que la chose qu'il demande est impossible, aussi impossible que de changer le nom d'un objet, alors que ce nom exprime l'essence même de l'objet[52]. Le père se met en fureur, s'élance vers sa fille, la frappe et quitte la prison. Perpétue emploie quelques jours de paix relative pour se reposer et affermir sa résistance psychique. C'est alors qu'elle reçoit avec ses compagnons le baptême et prie pour obtenir le don du courage (sufferentiam carnis) dans les épreuves qu'elle aura à endurer[53].

Les néophites sont enfermés dans un cachot où s'entassent déjà hommes et femmes sans égard à l'âge et au sexe[54]. En notant ses impressions, Perpétue parle de l'effroi qu'elle avait ressenti dans les ténèbres, la chaleur, le manque d'air et la brutalité des soldats[55]. Mais la plus grande souffrance

---

49. Secundulus n'est pas mentionné par les Actes, tandis que Saturninus et Saturus y figurent comme frères. Cf. *Acta* 1, 1 (BM 1, 58).

50. Cf. *Passio* 3 - 10 / BM 1, 8-28/.

51. Ainsi en juge J. RAMBAUD, *Le droit criminel romain dans les Actes des martyrs*, Paris 1907, 30.

52. «... <Pater>, inquam, <vides verbi gratia vas hoc iacens, urceolum sive aliud ?> Et dixit : <Video.> Et ego dixi ei : <Numquid alio nomine vocari potest quam quod est ?> Et ait : <Non.> <Sic et ego aliud me dicere non possum nisi quod sum, Christiana.> » *Passio* 3, 1 sq (BM 1, 8).

53. Au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne, les fidèles attribuaient aux prières faites immédiatement après le baptême une efficacité toute particulière. Cf. F. J. DÖLGER, *Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Bruder.* art. *Antike und Christentum* 2, 1930, 142-155.

54. «... recipimur in carcerem », *Passio* 3, 5 (BM 1, 8), terme juridique de la législation contemporaine. Cf. ULPIANUS, *Digesta* 48, 3 (J.C. 1, 843).

55. Les prisonniers ont été probablement précipités dans un cachot, interior pars carceris, imus carcer. Dans un cachot semblable, carcer inferior, ἡ ἐσωτέρα φυλακή, Paul et Sylas ont été détenus à Philippes. Cf. *Les Actes des Apôtres* 16, 24. Prudence qui a bien connu les prisons romaines emploie pour tracer l'image d'un cachot de couleurs extrêmement sombres : « Est intus, imo ergastulo Locus tenebris nigrior, Quem saxa mersi fornicis Angusta clausum strangulant. Aeterna nox illic latet, Expers diurni sideris : Hic carcer horrendus suos Habere fertur inferos ». *Peristephanon* 5, 241-248 (P.L. 60, 392 sq). Salluste peint d'une manière analogue cette partie de la prison en parlant du Tullianum (Mamertinum) de Rome : « est in carcere locus, quod Tullianum appellatur, ubi paululum ascenderis ad laevam, circiter duodecim pedes humi depressus ; eum muniunt undique parietes atque insuper camera lapideis fornicibus iuncta ; sed incultu tenebris odore foeda atque terribilis eius facies est ». *Catilinae coniuratio* 55,

qu'elle devait endurer en tant que mère était l'inquiétude au sujet de son enfant. Une intervention pécunière effectuée par deux diacres auprès des gardiens contribue à adoucir un peu le sort des prisonniers, qui sont autorisés désormais à passer quelques heures par jour en dehors du cachot[56]. Perpétue peut donc allaiter son bébé et peu après, à la suite de nouvelles démarches, elle est autorisée à garder l'enfant auprès d'elle. Il lui est plus facile maintenant de surmonter la dépression morale dans laquelle l'avait plongée le désespoir de sa famille, surtout celui de sa mère et de son frère. En compagnie de son enfant, elle n'est plus sensible aux peines et aux tourments de la vie de prison[57].

Dans l'attente du martyre qui la menace, Perpétue a des visions, elle voit son propre sort et celui de ses compagnons. Relatées par Perpétue, ces visions, qu'elle croit être des révélations particulières, présentent sous un aspect symbolique la mort qui approche[58]. Le bruit court que le jour de l'interrogatoire approche. Le père de Perpétue revient pour la voir encore. Il lui adresse les paroles les plus tendres, espérant ébranler une obstination qu'il ne peut comprendre. Il fait appel à l'amour qu'elle a toujours eu pour ses parents, ses frères, sa famille et en particulier pour son petit enfant qui sera privé de protection maternelle[59]. Il supplie Perpétue de révoquer sa décision, lui baise les mains, l'appelle *domina* et s'effondre à ses pieds. Perpétue est pleine de compassion, elle tâche d'apporter à son père quelques consolations, mais n'y parvient pas ; et son père la quitte consterné.

La tension des rencontres dramatiques entre père et fille atteint son

---

3 sq, (éd. A. W. Ahlberg) Lipsiae 1919, 46 sq. Et Eusèbe dit que ces conditions de détention étaient souvent la cause d'étouffement, Cf. *Historia ecclesiastica* 5, 1, 159 sq (P.G. 13, 168). « ... concussurae militum », *Passio* 3, 6 (BM 1, 8). Concussura ou concussio - délit défini par la législation romaine, il consiste à menacer le détenu de déposer contre lui une accusation plus grave ou de le menacer de représailles fictives venant des autorités d'état en vue de lui extorquer de l'argent. Cf. ULPIANUS, *Digesta* 47, 13, 1 sq (I.C. 1, 837).

56. «... diaconi qui nobis ministrabant, constituerunt praemio, uti paucis horis emissi in meliorem locum carceris refrigeraremus ». *Passio* 3, 7 (BM 1, 10). St. Cyprien définit d'une manière précise sous quelle forme les diacres portaient aide aux prisonniers : « semper sub antecessoribus nostris factum est, ut diaconi ad carcerem commeantes martyrum desideria consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent. » *Ep.* 10, 1 (HARTEL, 513, 16-18).

57. Cf. *Passio* 3, 8 sq (BM 1, 10).

58. Cf. ibid. 3, 2-10 (BM 1, 10-14). Après cette première vision qui avait eu lieu avant l'interrogatoire, Perpétue a encore trois autres visions à quelque temps d'intervalle : « Post dies paucos... », « Die quo in nervo mansimus... », « Pridie quam pugnaremus... » Cf. ibid. 7, 1-10 (BM 1, 18-22) deuxième vision ; 8, 1-4 (BM 1, 22) troisième vision ; 10, 1-14 (BM 1, 24-28) quatrième vision. H. Leclercq voit l'origine de tels symptômes, souvent notés dans les documents martyrologiques, dans la disposition psychique des martyrs à l'approche de la mort. « Lorsque la persécution s'annonce prochaine, les imaginations frappées par la pensée du prochain sacrifice se laissent entraîner par les prévisions et les songes. » *Martyr*, art. cité *DAL* 2463.

59. « <Miserere, filia, canis meis ; miserere patri, si dignus sum a te pater vocari ; si his te manibus ad hunc florem aetatis provexi, si te praeposui omnibus fratribus tuis : ne me dederis in dedecus hominum. Aspice fratres tuos, aspice matrem tuam et materteram, aspice filium tuum qui post te vivere non poterit. Depone animos ; ne universos nos extermines : nemo enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid fueris passa>. » *Passio* 5, 2-4 (BM 1, 14-16).

point culminant le jour du verdict. Des foules rassemblées sur la grand-place entourent le podium du haut duquel le procureur Hilarianus interroge les accusés[60]. Le père affligé fait un ultime effort pour convaincre sa fille. Il s'approche de Perpétue en tenant l'enfant dans ses bras, l'emmène de force et la supplie d'accomplir par pitié pour lui le sacrifice exigé[61]. Le procureur adresse à l'accusée la même apostrophe. Faisant appel à la raison et à l'amour, il lui conseille de ménager les cheveux blancs de son père et le sort de son enfant et l'invite à consentir à sacrifier pour le salut des Césars[62]. Perpétue refuse catégoriquement et répète, inébranlable, qu'elle est chrétienne[63]. Son père, après un dernier effort pour vaincre l'obstination de sa fille, est entraîné de force sur l'ordre du procureur et frappé d'une verge. Perpétue ressent le coup porté à son père comme si elle l'avait reçu elle-même. Le verdict est prononcé et doit être exécuté dans l'amphithéâtre pendant les jeux (damnatio ad bestias).

Les condamnés reviennent en prison avec joie et attendent le jour du martyre. Perpétue demande à son père de lui rendre l'enfant qu'elle avait eu jusqu'à présent auprès d'elle et qu'elle avait pu allaiter, mais elle se heurte à un refus. L'enfant supporte bien la privation du sein maternel et la mère de son côté n'éprouve aucun malaise. Perpétue voit là les effets de la Providence. Détenus après le verdict dans une prison militaire (carcer castrensis), Perpétue et ses compagnons attendent l'exécution qui doit avoir lieu pour l'anniversaire de Géta, fils du césar Septime Sévère. Ils subissent entre temps la peine du nervus[64] torture extrêmement douloureuse : les jambes du prisonnier étaient écartées à l'aide d'un tendon de bœuf et prises dans un carcan de bois[65] ; la grandeur de l'écart variait suivant le degré de la punition. Perpétue ne dit pas pour quelles raisons cette nouvelle torture avait été infligée aux martyrs, déjà condamnés à la peine de mort dont ils attendaient l'exécution. Il est donc fort probable que les autorités locales se sont acharnées de leur propre gré sur les prisonniers.

---

60. Cf. ibid. 6, 3 (BM 1, 16). Suivant les Actes c'est le proconsul Minucius qui est juge. Cf. *Acta* 1, 2 (BM 1, 60).

61. « <Supplica ; miserere infanti>. *Passio* 6, 2 (BM 1, 16).

62. Septime Sévère, Caracalla et Septime Géta, fils de Septime Sévère, qui avait obtenu en 198 le titre de ' nobilissimus '. Cf. Bm 26.

63. « Et Hilarianus procurator, qui tunc loco proconsulis Minuci Timiniani defuncti ius gladii acceperat : <Parce>, inquit, <canis patris tui, parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salute Imperatorum>. Et ego respondi : <Non facio>. Hilarianus : <Christiana es ?> inquit. Et ego respondi : <Christiana sum>. » *Passio* 6, 3-5 (BM 1, 16-18). Les Actes relatent l'interrogatoire avec plus de détails que ne le fait Perpétue dans son autobiographie /Saturus répond le premier au nom de tous les martyrs, ensuite Saturus, Saturninus, Revocatus, Félicité et Perpétue répondent tous ensemble et enfin chaque martyr répond séparément. Cf. ibid. 4 sq (BM 1, 62-67).

64. « Die quo in nervo mansimus... » Selon la variante de Milan : « Die autem qua in nervo constricto mansissemus... » *Passio* 8, 1 / BM 1, 22/. La désignation technique de cette torture est nervus, lignum, ξύλον. Cf. *Actes des Apôtres* 16, 24. Cf. P. ALLARD, op. c. 161.

65. Il existait aussi des carcans de fer qui immobilisaient le cou du condamné. Cf. Bm 30.

L'attitude inébranlable des martyrs finit par émouvoir le gardien Pudens. Il autorise la visite de leurs corréligionnaires. De nombreux chrétiens viennent alors à la prison. Les uns et les autres s'encouragent et se soutiennent mutuellement. Comme approchait la date des jeux, le père de Perpétue, fou de douleur, revient à la charge une fois encore ; il se jette à terre, s'arrache les cheveux en maudissant sa vieillesse et prononce des paroles capables d'attendrir tout homme vivant comme l'affirme la martyre elle-même. Perpétue s'apitoie sur la triste vieillesse de son père auquel elle ne peut être d'aucun secours[66]. Le récit fait par Perpétue se termine par la vision des épreuves qui approchent et de la victoire dont elles seront couronnées[67]. Cette description est complétée par la vision de Saturus qui voit le triomphe des chrétiens condamnés à mort[68].

Le rédacteur, qui semble suivre une recommandation donnée par Perpétue, ajoute encore quelques détails sur les derniers moments de la martyre et de ses compagnons[69]. Cette relation est précédée d'une mention sur la mort de Secundulus en prison et d'une déclaration significative de Félicité. La déclaration a trait à l'accouchement pénible de l'esclave. L'entendant gémir le gardien lui demande comment elle pense pouvoir supporter les souffrances de l'arène si l'accouchement lui arrache de telles plaintes. Félicité répond qu'en ce moment c'est elle qui souffre en elle-même, mais sur l'arène le Christ va souffrir pour elle[70].

Arrive le jour fixé pour les jeux. Les condamnés sont introduits sur l'arène. Les hommes devaient être déguisés en prêtres de Saturne, les femmes en prêtresses de Cérère. Le projet cependant dut être abandonné : Les martyrs avaient protesté en alléguant le droit de libre choix du culte au nom duquel ils acceptaient de mourir, tandis que ce déguisement insignifiant en apparence avait une signification inacceptable[71]. En passant devant la tribune d'Hilarius, Saturus et ses compagnons le menacent du jugement divin pour les crimes qu'il a commis. La foule indignée réclame

---

66. «... intrat ad me pater meus consumptus taedio, et coepit barbam suam evellere et in terram mittere, et prosternere se in faciem, et inproperare annis suis, et dicere tanta verba quae moverent universam creaturam. Ego dolebam pro infelici senecta eius ». *Passio* 9, 2 sq (BM 1, 24).

67. Cf. ibid. 10 (BM 1, 24-28).

68. Cf. ibid. 11-13 (BM 1, 28-34).

69. « ...quasi mandatum sanctissimae Perpetuae, immo fideicommissum eius exequimur, unum adicientes documentum de ipsius constatia et animi sublimitate. » Ibid 16, 1 (BM 1, 38).

70. « <Modo ego patior quod patior ; illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum>. » *Passio* 15, 6 (BM 1, 38). Les douleurs que Félicité ressent proviennent d'un accouchement avant terme. Félicité avait redouté d'être séparée de ses compagnons en raison de sa grossesse et de n'être exécutée que plus tard avec des condamnés de droit pénal. La législation grecque et romaine interdisait la peine de mort en état de grossesse. « Praegnantis mulieris consumendae damnatae poena differtur, quod pariat. Ego quidem / addit / et ne quaestio de ea habeatur scio observari quamdiu praegnans est ». ULPIANUS, *Digesta* 48, 19, 3 (J.C. 1, 864). Ainsi s'explique les prières de Perpétue et de ses compagnons pour une délivrance avant terme de Félicité afin de pouvoir subir la mort en commun.

71. Cf. *Passio* 18, 5 (BM 1, 42).

la flagellation. Les martyrs sont frappés de verges tandis qu'ils traversent l'arène et les jeux commencent.

Perpétue et Félicité devaient être données en pâture à une vache sauvage. Elles sont amenées sur l'arène sans vêtements, recouvertes de filets selon l'usage[72]. Le public cependant est pris de pitié et les deux victimes ont droit à leurs tuniques. La vache fonce sur Perpétue et la lance en l'air. La martyre retombe sur le dos, se relève, arrange sa tunique déchirée et retient ses cheveux défaits avec une épingle retrouvée[73]. Elle s'approche ensuite de Félicité blessée par la bête et l'aide à se relever. Lorsqu'elles sont debout toutes les deux, la foule réclame qu'on les conduise à la porte des vivants[74]. Rusticus, un des catéchumènes, prend soin des deux femmes. Comme si elle sortait d'un songe, Perpétue demande à l'étonnement de son entourage quand le supplice aura-t-il lieu ? Le narrateur explique cette question par l'état extatique dans lequel Perpétue était plongée[75]. St Augustin en juge de même[76]. Cependant la psychiatrie

---

72. Les filets avaient pour rôle de faciliter à la bête d'enfourcher la victime. Cf. Bm 56.

73. « Dehinc, acu requisita, et dispersos capillos infibulavit » *Passio* 20, 4 (BM 1, 46-48) L. Massebieau se sert de ce passage du texte latin de la *Passio* pour prouver que la référence au texte grec est indispensable pour reconstruire l'archétype. Le passage en question dans le manuscrit de Mont-Cassin 1=A : Dehinc requisita ; dans celui de Paris 4=B : Dehinc a quo recurrit. Ces deux variantes ne sont pas claires et attestent que le texte a été corrompu. En suivant la version grecque (H) : « *Καὶ ἐπιζητήσασα βελόνην...* » 20, 5 (BM 1, 47) et en tenant compte du ' a quo ' qui se trouve dans le manuscrit de Paris, il faut rétablir la version primitive de la manière suivante : Dehinc acu requisita, ou le acu est reconstruit d'après le a quo déformé par les copistes. Cf. *La langue originale des Actes des SS. Perpétue et Félicité*, art. *Revue de l'histoire des religions* 24 / 1881 / 99. Il est significatif que seul le manuscrit le plus ancien, celui de Paris notamment, a conservé la trace de acu ' a quo ' tandis que les autres manuscrits latins l'ont perdu, (on ne peut tenir compte du manuscrit de Saint Gall qui est privé des deux derniers chapitres). Le manuscrit retrouvé à Milan confirme la thèse de Massebieau car il contient une version identique à la version reconstituée / acu - *βελόνην* /. Cf. *Un nouveau manuscrit des actes des saintes Félicité et Perpétue*, art. Analecta Bollandiana 11 / 1892 / 369-373. La traduction française de H. Leclercq tient compte de la rectification faite par Massebieau ou du texte de Milan. « Ensuite, elle chercha une épingle et rattacha ses cheveux qui s'étaient dénoués ». *Perpétue et Félicité*, art. cité 419. La traducteur insiste sur le fait que Perpétue a cherché une épingle à cheveux. La traduction de Leclercq est plus correcte dans ce passage que celle de Massebieau qui dit : ayant demandé, cf. art. cité 99, ou que celle de A. Levain-Duplouy qui dit : elle prit une épingle. Cf. *La Passion des Saintes Perpétue et Félicité*, Carthage-Tunis 1954, 33. Le verbe *ἐπιζητέω*- requiro exprime en premier lieu la recherche, notion qui convient le mieux au contexte.

74. Porta Sanavivaria par opposition à Libitinensis.

75. « ... quasi a somno expergita / adeo in spiritu et in extasi fuerat / circumspicere coepit, et stupentibus omnibus ait : <Quando>, inquit, <producimur ad vaccam illam nescio quam ?>. » *Passio* 20, 8 (BM 1, 48). La variante du manuscrit de Milan dit : « quae in exitu fuerat constituta » il s'éloigne donc ici encore de la version grecque qui parle comme tous les manuscrits latins d'extase : « ... *καὶ ὡς ἐξ ὕπνου ἐγερθεῖσα (οὕτως ἐν πνεύματι γέγονεν ἔκστασιν παθοῦσα).* » Ibid. BM 1, 49. Au début Perpétue ne donne pas foi aux affirmations des témoins ; elle ne trouve une preuve convaincante que dans son corps mutilé et ses vêtements déchirés. « Et cum audisset quod iam evenerat, non prius credidit nisi quasdam notas vexationis in corpore et habitu suo recognovisset. » Ibid. 20, 9 (BM 1, 48).

76. « Nam ubi erat illa femina, quando ad asperrimam vaccam se pugnare non sensit, et quando futurum esset quod iam fuerat inquisivit ?... Quo amore alienata, quo spectaculo avocata, quo poculo inebriata ? Sermo 40, 40 (P.L. 38, 1282). Le martyrologe de Bède (VIII[e] siècle) dans une courte notice sur la mort de Perpétue et Félicité souligne ce détail significatif

et la neurologie contemporaines permettent d'expliquer l'état de Perpétue par l'amnésie, soit perte de mémoire et oubli complet des circonstances qui ont immédiatement précédées l'accident. L'amnésie apparait souvent à la suite d'une grave commotion cérébrale[77].

Lorsqu'elle eut repris connaissance, Perpétue encouragea son frère et ses compagnons à la résistance, à l'amour mutuel et à la vaillance. Cette scène eut lieu au cours d'un des entractes destinés à prolonger les jeux[78]. Les événements prennent désormais une allure accélérée. Saturninus et Rusticus, livrés au début des jeux à un léopard, sont maintenant placés sur le podium au milieu de l'arène en compagnie d'un ours qui les lacère. Saturus est traîné dans le sable par un sanglier ; il en sort vivant et évite la rencontre de l'ours qui lui était destiné[79]. De même que Perpétue, il réconforte pendant l'entr'acte le soldat Pudens, témoin des scènes tragiques qui se déroulent sur l'arène. Livré finalement à un léopard, il prend à demi mort la bague que Pudens porte au doigt, la trempe dans son propre sang et la remet au soldat en guise de souvenir, en l'encourageant à garder la foi[80].

La fin des jeux approche. La foule réclame que tous les martyrs soient exécutés en sa présence, non seulement ceux qui attendent sur l'arène le coup de grâce du gladiateur, comme Saturus mais aussi ceux qui ont déjà été reconduits à la Porte des vivants. Les martyrs échangent le baiser de la paix et se rassemblent d'eux-mêmes au centre de l'arène, n'opposant aucune résistance à ceux qui se préparent à les tuer. Saturus est exécuté le premier ; puis vient le tour de Perpétue que le gladiateur maladroit frappe entre les côtes. La martyre pousse un cri de douleur et dirige elle-même le second coup en plaçant sur sa gorge le glaive que

---

du martyre : « Iamvero Perpetuae inter alia concessum est ut eius mens quodammodo averteretur a corpore, in quo vaccae impetum pertulit : ita ut adhuc futurum expectaret quod iam gestum esses nesciret. » Cf. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen-âge*, Paris 1908, 88. L'auteur du commentaire de la version latine de la *Passio* publiée avec une traduction parallèle française en 1954 suit l'interprétation traditionnelle et explique les paroles de Perpétue par un état extatique au cours duquel la conscience de l'être est centrée sur une expérience essentiellement unique dans le cas en question, une expérience religieuse qui conditionne l'atrophie de tout autre sentiment. « Le ravissement empêche de ressentir la douleur des coups de corne et de la chute. » A. Levin-Duplouy, op. c. 43.

77. Cf. J. Frostig, *Psychiatria*, Lwów 1933, 2, 296. Suivant la terminologie neurologique on peut admettre que c'est un cas de « amnesia posttraumatica » c'est-à-dire une perte de mémoire par rapport aux événements survenus depuis le choc jusqu'à la reprise de conscience et non point un cas de « amnesia retrograda » qui fait oublier les événements qui ont précédé le choc. Cf. J. Choróbski, *Urazy czaszki i mózgu*, Warszawa 1950, 30.

78. Cf. *Passio* 20, 10 (BM 1, 48).

79. Cf. ibid. 19, 3-6 (BM 1, 44-46).

80. «... et memento fidei et mei ; et haec te non conturbent, sed confirment. » Ibid. 21, 4 (BM 1, 50). La version grecque permet une fois encore de reconstruire le texte primitif. Nous trouvons dans le manuscrit du Mont Cassin 1 = A « et memor fidei mei », dans celui de Paris 4 = B: « memento fidei mei », dans celui de Milan 2 = D : « et memento fidei et mei » (ibid.), ce qui correspond exactement au texte grec H : « ... καὶ μνημόνευε <τῆς> πίστεως καὶ ἐμοῦ. » Ibid. (BM 1, 51).

le gladiateur tient d'une main tremblante[81]. Le récit des derniers moments de Perpétue et de ses compagnons se termine par une invocation adressée aux martyrs pour glorifier leur vie et leur mort héroïque[82].

4. L'histoire du martyre de Ste Perpétue nous fournit les données nécessaires pour établir la pensée qui anime les martyrs et détermine leur attitude psychique. Perpétue et ses compagnons sont condamnés à mort pour avoir confessé publiquement leur foi dans le Christ et refusé en conséquence de participer à l'acte public du culte religieux officiel. Ce refus, cette désobéissance envers les autorités publiques constituent le fondement de la procédure pénale appliquée envers les martyrs, chose normale à une période où le culte religieux est intimement lié à la vie politique[83]. La sentence est donc motivée par des raisons politiques et religieuses, mais aux yeux des martyrs seules les raisons religieuses sont valables, car dans la hiérarchie des valeurs la foi au Christ constitue la valeur suprême et normative, et c'est elle qui commande leur attitude héroïque envers toutes les épreuves qu'ils vont endurer[84].

Ces épreuves, qui suscitent l'héroïsme des chrétiens condamnés à mort, créent une ambiance où l'intensité des impressions libère un dynamisme exceptionnel ; le récit de Perpétue ainsi que celui du narrateur en sont imprégnés. Perpétue raconte elle-même ses premières impressions dans le cachot, elle a dû en être profondément bouleversée car la description des premiers moments passés en prison contient des traits qui accentuent l'horreur de la situation, tandis qu'un peu plus loin, Perpétue ne fait que mentionner l'affreuse torture du nervus qui leur a été appliquée ensuite.

L'intensité des impressions est particulièrement sensible dans la relation des scènes qui se sont jouées sur l'arène. La foule qui remplit l'amphithéâtre s'enivre à la vue du sang qui coule des corps mutilés. Elle prend pitié lorsqu'elle voit les pauvres femmes nues et désarmées, mais bientôt après elle hurle en suivant les ébats de la vache en fureur ; prise de pitié une fois encore, elle veut grâcier les femmes blessées ; mais quelques instants

---

81. «Perpetua autem, ut aliquid doloris gustaret inter ossa conpuncta exululavit, et errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit. » Ibid. 21, 9 (BM 1, 52).

82. Cf. ibid. 21, 11 (BM 1, 52).

83. Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris[18] 1923, 166. 193 sq.

84. D'après les Actes, les réponses des accusés devant le tribunal, sont bien significatives à ce point de vue : *Acta*, AB 4, 1-3. 5-7.9 ; A 5, 7. 9 ; B 5, 3-5 (BM 1, 62-67) et *Passio* 6, 3 sq (BM 1, 16-18) :

ACTA

A	B
4,1	4,1
«... procedens Minucius proconsul et sedens pro tribunali eos exhiberi praecepit dixitque ad eos : <Sacrificate diis sic enim iusserunt perpetui principes>.	«... procedens Minucius proconsul sedens pro tribunali exhiberi eos praecepit, et intromissis dixit : <Sacrificate diis, quia hoc principes imperarunt>.

4,2

Saturus respondit : <Deo magis oportet sacrificare quam idolis>. Proconsul dixit : <Pro te respondes an pro omnibus ?>

4,2

Beatus Saturus respondit : <Deo nos potius oportet sacrificare, non idolis>. Proconsul dixit : <Pro te an pro omnibus das responsum?>

4,3

Saturus dixit : <Pro omnibus: una enim est in nobis voluntas>.

4,3

Sanctus Saturus respondit : <Pro omnibus ; uni Deo credimus, unam gerimus voluntatem>.

4,5

Proconsul iussit viros a mulieribus separari et ad Saturum dixit : <Sacrifica, iuvenis, et ne te meliorem quam principes iudices esse>.

4,5

Proconsul iussit viros a feminis separari et ad Saturum dixit : <Sacrifica diis nec te meliorem iudices esse quam principes>.

4,6

Saturus respondit : <Meliorem enim me iudico esse apud verum principem praesentis et futuri saeculi, si conluctando pati meruero>...

4,6

Saturus respondit : <Apud Deum, iudicem praesentis saeculi et futuri, meliorem me esse puto, si eius praeceptis obediendo eum meruero confiteri>.

4,7

Proconsul ad Saturninum dixit : <Sacrifica vel tu, iuvenis, ut valeas vivere>. Saturninus respondit : <Christianus sum, et hoc mihi facere non licet>.

4,7

Proconsul ad Saturninum dixit : <Vel tu sacrifica, ut possis quae inminent vitare tormenta>. Saturninus respondit : <Christianus sum : Dei praecepta custodiens, idolis sacrificare prohibeor>.

4,9

Proconsul dixit : <Sacrificate, ne vos interficiam>. Revocatus respondit :<Deum oramus ut hoc mereamur>.

4,9

Proconsul dixit : <Sacrificate, ne vos diversis interficere cogar exemplis>. Responderunt : <Deum adoramus, et ut ad eum, quemadmodum dicis, pervenire mereamur, votis optamus>.

5,7

Proconsul dixit / ad Felicitatem / : <Miserere tui, puella, et sacrifica ut vivas : maxime quia te infantem in utero habere video>. Felicitas respondit : <Ego Christiana sum, et haec omnia mihi propter Deum contemnere praecepta sunt>.

5,3

Proconsul dixit / ad Felicitatem / : <Miserere tui puella, ne vitae istius iucunditate et lucis splendore, gravi tormentorum genere adflicta, priveris>. Felicitas respondit : <Ego ad aeternam vitam et perennem splendorem per temporalia supplicia opto pervenire>.

après, elle réclame la mort, sur l'arène, de tous les chrétiens[85]. La *Passio* retrace les détails de la mort glorieuse de Perpétue, Félicité, Saturus et Revocatus qui en pleine possession de leurs sens gardent une attitude inébranlable malgré les tortures qui leur sont infligées.

Les épreuves morales exigent des martyrs une attitude non moins héroïques que les épreuves physiques. Perpétue en tant que mère et fille fait preuve d'un héroïsme suprême dans sa lutte contre les obstacles de plus en plus impétueux qui se dressent devant elle. Le père s'efforce à quatre reprises d'ébranler la fermeté de sa fille. La première fois, il se sert uniquement de l'argument de leur amour mutuel. Mais les événements suivent un cours accéléré et pendant la seconde entrevue le père développe l'argument d'amour familial : Perpétue fait tort non seulement à son père mais elle outrage toute sa famille qu'elle voue à l'infamie et à la misère, et elle condamne à mort son propre enfant[86]. Au cours de la troisième

---

		PASSIO
5,9	5,4	6,3
Proconsul ad Perpetuam dixit : <Quid dicis Perpetua ? Sacrificas ?> Perpetua respondit : <Christiana sum, et nominis mei sequor auctoritatem, ut sim perpetua>.	Proconsul ad Perpetuam dixit : <Tu quid cogitas ? Sacrificas, an his quibus obstinatione coniungeris etiam poena sociaris ?>	Et Hilarianus procurator... <Parce>, inquit, <canis patris tui, parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salute Imperatorum....
	5,5	6,4
	Sancta Perpetua respondit : <Christiana sum, et ut merear esse perpetua, in Christi nominis confessione permaneo>.	Et ego respondi : <Non facio>. Hilarianus : <Christiana es ?> inquit. Et ego respondi : <Christiana sum>.

Les réserves faites quant à l'historicité du procès-verbal rapporté par les Actes ne concernent pas le dialogue entre le proconsul et Perpétue, car les éléments essentiels de ce dialogue sont parallèles dans les Actes et dans la *Passio* : Sacrificas / Fac sacrum /... Christiana sum. Dans sa conversation avec le gardien de la prison Félicité déclare nettement qu'elle va souffrir pour le Christ : « ... illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum ». *Passio* 15, 6 (BM 1, 38).

85. «... ut gladio penetranti in eorum corpora oculos suos comites homicidii adiungerent... » *Passio* 21, 7 (BM 1, 50). En voyant Saturus couvert de sang qui gicle de l'artère déchirée par le léopard, la foule crie qu'il a été bien lavé, en faisant allusion ironique à l'eau du baptême ; le rédacteur de la *Passio* en juge ainsi — ou encore aux ablutions pures et simples. Cf. Bm 60. « Et statim in fine spectaculi leopardo obiectus de uno morsu tanto perfusus est sanguine, ut populus revertenti illi secundi baptismatis testimonium reclamaverit : <Salvum lotum, salvum lotum>. *Passio* 21, 2 (BM 1, 50). Salvum lotum est la formule par laquelle on accueillait ceux qui sortaient du bain. La porte d'entrée des termes retrouvés à Timgad et Brescia est surmontée de l'inscription BENE LAVA ou BENE LAVES, tandis que l'inscription SALVV LOTV orne la porte de sortie. Cf. H. LECLERCQ *Saintes Perpétue et Félicité*, art. cité 430 sq.

86. La dépossession de droits de citoyen, ' dignitate amissa ,' entraînait la confiscation des biens du condamné en réduisant ainsi sa famille au rang de plébéiens.

rencontre, le jour même du procès, le temps n'est plus aux longs discours, il ne reste qu'un argument efficace : l'enfant dans les bras du vieillard qui implore en gémissant la pitié. La dernière rencontre enfin n'exprime que douleur et désespoir[87].

Il faut relever qu'il y a un certain décalage entre la relation des conflits de famille apporté par la martyre elle-même dans la Passion et le récit qui en est donné par les Actes. Ces derniers ont tendance à souligner les contrastes dramatiques des épreuves rapportées par la Passion. Selon les Actes, la mère et le mari (?) de Perpétue assistent à sa rencontre avec son père (texte A). Le père jette l'enfant dans les bras de sa fille, il pleure, implore sa pitié (A et B), couvre ses mains de baisers ; la mère et le mari en font autant (A). Perpétue écarte l'enfant, repousse sa famille et prononce des paroles qui sont calquées sur la sentence de Jésus dans la description du jugement dernier (A et B). Ces paroles rehaussent la tension dramatique mais détonnent dans le climat général des événements par leur pathétisme théâtral[88].

Certains érudits, il est vrai, veulent voir dans ce geste violent de la martyre un acte de défense contre la faiblesse que pourrait lui inspirer l'amour de la famille[89], mais c'est finalement Perpétue elle-même qui est sensée donner la mesure de ses sentiments intimes. Il faut donc accorder priorité à la description qu'elle en fait, d'autant plus que cette description véridique dans sa simplicité apporte un témoignage suffisant sur l'attitude

---

87. St. Augustin souligne qu'il fallait plus d'héroïsme pour dominer les expériences morales que pour supporter les souffrances physiques. « Majorem violentiam habuerunt oculi flentium uorum, quam persecutiones insectantium... Quam multos parentes filii prohibebant mori, sicut novimus et legimus in passione beatae Perpetuae. » *En. in ps.* 47, 13 (P.L. 36, 541).

88. Cf. *Acta* AB 6, 5 sq ; BM 1, 68-71 :

A

6,5

« Pater vero eius iactans infantem in collum eius et ipse cum matre et marito tenentes manus eius et flentes osculabantur dicentes : <Miserere nostri, filia, et vive nobiscum>.

6,6

At illa proiciens infantem eosque repellens dixit : <*Recedite a me operarii iniquitatis, quia non novi vos* : non enim potero maiores et meliores vos facere quam Deum, qui me ad hanc gloriam perducere dignatus est>.

B

6,5

« Pater vero eius iactans infantem in collo eius et flens rogabat eam dicens : <Miserere nostri vitamque suam serva parentibus>.

6,6

Beata vera Perpetua proiciens infantem, ac parentes repellens dixit : <*Discedite a me operarii iniquitatis, quia non novi vos*. Ego non inmerito alienos aestimo, quos a redemptione Christi video separatos>.

89. Cf. H. Leclercq, *Saintes Perpétue et Félicité*, art. cité 410.

héroïque de la martyre qui, pour atteindre le but, a surmonté tous les obstacles[90].

Il semble qu'il ait le plus coûté à Perpétue de renoncer à ses affections familiales. Sujette au début à une sorte d'effondrement moral en voyant le désespoir de ses parents et de son frère et en pensant au sort de son enfant, elle surmonte cet état de dépression passagère dès qu'il lui est permis de garder l'enfant avec elle. Dès ce moment tous les tourments physiques et moraux infligés par le séjour en prison cessent de l'importuner. Mais dans l'âme émotive de Perpétue, l'amour maternel lui-même, bien qu'il soit des plus puissants, cède ainsi que tous les sentiments familiaux devant les valeurs religieuses suprêmes.

Les données psychologiques fournies par l'histoire du martyre de Perpétue ne permettent pas d'expliquer l'attitude inébranlable des martyrs par une suggestion collective à base de fanatisme religieux. Perpétue aussi bien que tous ses compagnons sont en pleine possession de leurs facultés psychiques même pendant les moments les plus critiques qui précèdent immédiatement leur mort dans l'arène. Livrée à la vache furieuse et bien que déjà blessée, Perpétue n'oublie pas d'ajuster sa tunique déchirée et d'arranger ses cheveux en désordre ; elle parle pendant l'entracte à son entourage et c'est elle qui guide la main du gladiateur qui lui porte le coup mortel.

Saturus qui assume la charge de protecteur moral du groupe des néophytes, soutient la foi et le courage de ses compagnons ; il leur administre enseignements et conseils non seulement en prison mais encore dans l'arène. Il conserve son équilibre psychique pendant la lutte terrible ;

---

90. Les réserves faites au sujet de l'historicité de la scène rapportée par les Actes ne s'appliquent pas à la vérité psychologique du tableau. Le dynamisme dramatique de cette scène concorde avec le caractère de la martyre tel que nous le connaissons d'après la *Passio* et les Actes. M. Plezia exagère lorsqu'il prétend que les paroles attribuées à Perpétue au cours de sa rencontre avec la famille « ne sont pas authentiques et portent tort à la mémoire de Perpétue. La relation dans son ensemble prouve que Perpétue est pleine de respect et d'amour pour son père, qu'elle voudrait garder l'enfant avec elle le plus longtemps possible et se trouve profondément affligée lorsque la sentence une fois prononcée, la famille ne veut plus lui donner l'enfant. » op. c. 737.

L'inexactitude de la relation rapportée par les Actes est manifeste parfois, par exemple dans le passage sur les circonstances de la mort de Perpétue et Félicité. « Saturus et Perpetua a leonibus sunt devorati... Revocatus et Felicitas a leopardis gloriosum agonem impleverunt. » = A — « Beatum Saturum et Perpetuam furentes leones invadunt. Saturninum ursi, Revocatum et Felicitatem leopardi discerpunt. » = B — *Acta*, 9,3 sq. (BM 1,72 sq.)

Vu ces inexactitudes flagrantes, nous ne savons plus si d'autres passages des Actes n'ont pas été déformés à leur tour, ainsi par exemple le dialogue entre Hilarianus et Félicité qui contient la réponse apparemment bizarre de la martyre : « Proconsul dixit : <Virum habes ?> Felicitas respondit : <Habeo quem nunc contemno>. / A seulement /. Ibid. 5, 3, BM 1, 66. Mais les conditions sociales contemporaines éclairent suffisamment cette réponse. Félicité, esclave, ne pouvait avoir un mari d'après la loi, la peine et le mépris que contiennent ces paroles soulignent donc la situation pénible des esclaves, des femmes esclaves surtout, dans l'empire romain. Cf. R. PACIORKOWSKI, *Chrześcijanstwo w apologetycznej myśli św. Augustyna* / Warszawskie Studia Teologiczne 22 / Poznań 1952, 84-86.

déchiré par le léopard, il maîtrise sa douleur et parle à Pudens, ou encore juste avant de recevoir le coup mortel, il s'adresse à Perpétue pour la reçonforter avant l'épreuve suprême[91]. Il est vrai qu'il ne peut dominer son indignation devant l'injustice dont les martyrs sont victimes et il la manifeste en passant devant la tribune d'Hilarianus ainsi qu'il l'avait fait la veille envers la foule des badauds venus à la prison[92] ; mais on ne peut voir là que la manière propre aux hommes de réagir aux impulsions extérieures. Les autres martyrs ont les mêmes réactions que Saturus, tandis que Perpétue et Félicité vont à la mort recueillies et calmes, en entonnant des chants religieux.

Les martyrs ne font point étalage de bravoure. Saturus avoue en toute sincérité le jour des jeux qu'il ne redoute rien tant que la rencontre avec l'ours et qu'il aimerait mieux être livré à un léopard ; il croit que cette bête le tuerait sur le champ[93]. Félicité se plaint et gémit en mettant au monde un enfant pendant son séjour en prison, mais elle est convaincue que, sur l'arène, Dieu va affermir ses forces et lui permettre de dominer la souffrance. Tous ces martyrs se méfient de leurs propres forces et comptent sur l'aide divine. Les Actes mentionnent souvent la prière qui implore le courage (Perpétue recevant le baptême) et le réconfort mutuel des martyrs dans la foi. Une foi vive et inébranlable constitue le point de départ de tous les actes des martyrs. C'est un symptôme de cette foi que nous trouvons dans la certitude de Perpétue qui croit qu'une vision surnaturelle va l'éclairer sur le sort qui lui est dévolu[94].

Rien de morbide dans l'attitude des martyrs, ils n'aspirent point à la mort. Au contraire, la jeune Perpétue, issue d'un milieu aristocratique, est attachée à la vie d'autant plus qu'elle voudrait élever l'enfant qu'elle aime[95]. Elle saisit chaque occasion pour améliorer son sort en prison et partage avec ses compagnons l'espoir de retrouver la liberté, jusqu'au jour où la première vision lui apprend qu'ils vont tous en commun subir

---

91. Cf. *Passio* 21, 8 (BM 1, 52).

92. Au cours du dernier repas des condamnés, servi la veille de l'exécution et plus abondant que les autres repas de la prison, chacun avait accès auprès des prisonniers. Cf. Bm 50.

93. Cf. *Passio* 19, 4 / BM 1, 46 /.

94. « Tunc dixit mihi frater meus : <Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendatur tibi an passio sit an commeatus>. Et ego quae me sciebam fabulari cum Domino, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens : <Crastina die tibi renuntiabo>. » Ibid. 4, 1 sq (BM 1, 10-12).

95. St. Augustin admire l'héroïsme de Perpétue et de ses compagnons qui leur permet de dominer l'instinct de conservation inné à chaque individu : « Hanc igitur vivendi tantam jucunditatem metumque moriendi... praecipua virtute contemnunt. » *Sermo* 280, 4 (P.L. 38, 1282).

96. «... et intelleximus passionem esse futuram, et coepimus nullam iam spem in saeculo habere. » *Passio* 4, 10 (BM 1, 14). La description des événements qui ont précédé les jeux contient un passage caractéristique sur les mesures prises par le chef de la prison pour adoucir le régime trop sévère appliqué aux martyrs. Cet adoucissement est dû à une intervention de Perpétue elle-même qui explique avec beaucoup d'habileté que la bonne tenue des prisonniers va contribuer à la splendeur des jeux, car l'aspect de ceux qui y participent ne peut être indifférent aux

le martyre[96]. Elle accepte cette perspective avec joie, mais parce qu'elle sait que telle est la volonté divine et le moyen d'obtenir le salut éternel. Le champ émotif des martyrs ne présente nulle trace de déviation pathologique. Ils réagissent d'une manière parfaitement normale aux stimulants extérieurs selon le degré de leur intensité. Saturus a peur de souffrances trop prolongées. Félicité attire l'attention du gardien par ses gémissements de l'accouchement, Perpétue pousse un cri lorsque le gladiateur la blesse.

La vie psychique des martyrs n'est point atrophiée ni leur émotivité affective affaiblie. Certains érudits ont voulu voir une atrophie des sentiments dans l'attitude de Perpétue envers son entourage et citent à l'appui la prétendue dépréciation des sentiments familiaux chez les martyrs[97]. Cette interprétation déforme les sources et élude le problème[98]. D'après les sources, Perpétue, n'est point indifférente envers son père et son enfant, elle est au contraire très sensible à leur sort et leurs souffrances, mais elle sait subordonner ses sentiments aux valeurs religieuses, hiérarchiquement supérieures. Le reproche fait à la martyre d'être dénuée d'amour maternel et d'avoir délaissé son enfant est injuste ; Perpétue se préoccupe continuellement de son enfant et prend soin de lui assurer une éducation chrétienne sous la protection de sa famille la plus proche.

L'analyse de la documentation psychologique qui nous est fournie par l'histoire du martyre de Ste Perpétue et de ses compagnons prouve que nous sommes en présence d'un cas type d'héroïsme religieux aussi bien par sa genèse que par sa structure intérieure. Cette structure doit son unité et sa consistance spécifique à l'idée religieuse, sans analogie au cours de l'histoire, qui l'a inspirée : aux yeux des martyrs cette idée religieuse notamment prend une forme concrète en la personne de Jésus-Christ. Ce n'est donc point pour une idée religieuse abstraite mais bien pour un être concret et vivant (pro Christo) que les martyrs renoncent à toutes valeurs terrestres, même les plus chères. Pour lui, ils sont capables non seulement d'un élan héroïque passager, mais de surmonter avec persévérance et constance aussi bien les obstacles du dehors que les résistances de leur propre cœur.

R. Paciorkowski
Varsovie.

---

spectateurs : «... <Quid utique non permittis nobis refrigerare noxiis nobilissimis / allusion ironique au titre de nobilissimus accordé pour la première fois à Géta, fils de Septime Sévère / Caesaris scilicet, et natali eiusdem pugnaturis ? Aut non tua gloria est, si pinguiores illo producamur ?.... Horruit et erubuit tribunus ; et ita iussit illos humanius haberi, ut fratribus eius et ceteris facultas fieret introeundi et refrigerandi cum eis, iam et ipso optione carceris credente. » Ibid. 16, 3 sq (BM 1, 38-40).

97. «... je dois, dans la siante, voir aussi la femme qui brave publiquement les lois de son pays et montrer la mère abondonnant l'enfant qu'elle nourrissait de son lait, la fille exposant son vieux père à tous les affronts... il faut bien le dire, cette jeune femme qui allait à la mort en marchant sur le cœur de tous les siens est un héros d'une nature particulière. Elle mourait pour elle-même. afin de vivre éternellement : les vrais héros meurent pour les autres... » V. Duruy, *Histoire des romains*, Paris 1883, 6, 226 sq.

98. Cf. P. Allard, *Histoire des persécutions*, Paris, 1886, 2, 116.

Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor

TROIS OPUSCULES DE HUGUES DE SAINT-VICTOR

Au cours du dernier Congrès international augustinien M. P. Vignaux notait le petit nombre de communications concernant l'influence de saint Augustin au Moyen Age[1]. Il est certain pourtant que presque innombrables sont les esprits médiévaux dont la pensée a reçu une formation, une information, une orientation, une imprégnation ou une inspiration augustinienne. Mais dans la multitude, plusieurs figures se détachent avec des traits si accusés que la parenté est indéniable et, entre autres, au tout premier rang du XIIe siècle, cet Hugues, Chanoine de l'Abbaye augustinienne de Saint-Victor de Paris, dont Thomas de Cantimpre nous rapporte que lui fut attribué le surnom de « second Augustin », Attribution combien redoutable, mais ce n'est pas une mince gloire pour Hugues d'en avoir été l'objet.

C'est un fait, d'abord, qu'entre l'œuvre augustinienne et l'œuvre hugonienne, il y eut plusieurs échanges et dans les deux sens. Dans les manuscrits, des textes d'Augustin furent attribués à Hugues et, à plusieurs reprises des opuscules de Hugues, furent mis au compte d'Augustin. Cela s'explique d'autant mieux que la pensée de Hugues baigne dans une atmosphère augustinienne, qu'elle s'inspire de la doctrine d'Augustin et en est imprégnée, que Hugues cite Augustin, et plus souvent, sans éprouver le besoin de le dire, le copie, que parfois son style fait écho au style augustinien. On voit déjà matérialisée cette influence, dans les apparats d'éditions d'œuvres de Hugues[2], dans des études de critique textuelles[3],

---

1. *Influence augustinienne* : « Quatre communications seulement concernant le Moyen Age », dans *Augustinus Magister*, III — *Actes*, Paris 1954 p. 265. Outre les études de ces trois volumes cf. F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, Paris 1927 ; *Introduction générale aux œuvres de Saint Augustin*, Paris 1947, *Initiations à la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1947 ; E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint-Augustin*, Paris, 1943 ; H. I. MARROU, *Saint-Augustin et la fin de la culture antique* — *Paris* 1949.

2. *Didascalicon* — ed. Ch. BUTTIMER Washington 1939 ; *Epitome Dindimi in philosophiam*, ed. R. BARON, *Tradition*, 11, 1955, 91-148.

3. L. OTT, *Hugo von St-Victor und die Kirchenväter*, *Divus Thomas* (Freiburg) 27, 1949, 180-200, 293-332.

même dans des études lexicographiques[4] et cela apparaîtra bien davantage dans l'édition du *De Sacramentis*[5]. Il ne faut pas s'attendre cependant à voir tout le premier Augustin passé dans le second. On ne trouve pas chez Hugues, Augustin, Docteur de l'illumination dans la théorie de la connaissance, Augustin, docteur de la grâce dans la doctrine du salut[6], Augustin, auteur d'une conception de l'ordre temporel, d'où l'on tirera ce qu'on a appelé l'« augustinisme politique ». Mais Hugues accueille avec ferveur Augustin, non seulement comme le maître de vie spirituelle mais comme le maître à penser. Augustin est vraiment à ses yeux *Augustinus magister*. Avant même de chercher chez lui des éléments à mettre en œuvre, il lui demande la direction fondamentale de sa pensée et ses principales lignes d'orientation. Non pas que les deux expériences intellectuelles et spirituelles et les positions mêmes de la recherche puissent se confondre. La vie intérieure de Hugues, pour autant que nous la connaissions, semble avoir été toute simple et tout unie et être demeurée tout à fait étrangère aux vicissitudes de l'itinéraire d'Augustin. Surtout, nous voyons, d'une part, saint Augustin, héritier de la sagesse antique, l'intégrer à son christianisme et la conserver, ainsi purifiée et transposée, dans une première période de sa vie, puis, dans une seconde période, essayer de trouver une science originale, jusque-là inconnue, la *doctrina christiana*, sans oublier pour autant la première sagesse, toujours plus sévèrement rectifiée, sans oublier non plus qu'au-dessus des prétentions purement rationnelles, au-delà même des élaborations de la raison illuminée par la foi, il y a, communiquée par Dieu, cette sagesse qui passe toute sagesse. Hugues, lui, a reçu, pour l'essentiel du moins, la *doctrina christiana* du grand Maître du Moyen Age; mais son attitude, sa démarche et son cheminement intellectuels s'accordent à ceux de son modèle. Comme Augustin, il cherche à contempler par l'esprit ce qui est retenu par la foi, il sait qu'il est des choses que nous ne croyons pas, si nous n'en avons l'intelligence, et qu'il en est d'autres dont nous n'avons pas l'intelligence si nous ne les croyons ; il veut comprendre pour croire, mais aussi croire pour comprendre ; pour lui aussi, la raison exerce son activité à l'intérieur de la foi.

---

4. R. Baron, *Hugues de Saint-Victor lexicographe*, *Cultura neolatina* 16, 1956, 109-143.

5. Dont le P. H. Weisweiler, d'une part, et le Fr. Ch. Buttimer d'autre part, préparent une édition critique. — Il faut mentionner l'*Expositio in Regulam B. Augustini*. Nous avons étudié la question d'authenticité dans *Rech. Sc. relig.* 43, 1955, 342-360. En tout cas, nous ne pensons pas que l'on puisse dire : « L'Abbaye de Saint-Victor produisit aussi des chanoinesses qui en dépendaient. Elles en suivaient la règle avec d'autant plus de raisons que c'était pour les Filles que S. Augustin avait dressé la règle que Hugues de Saint-Victor accomoda à l'usage des hommes » Lebœuf. *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris* (Paris 1883) p. 340.

6. La question reste posée cependant du sens de l'insertion d'un *De libero arbitrio*, dans l'œuvre de Hugues recueillie par la série des manuscrits d'Anchin et de Marchienne (Douai 359-366) cf. R. Baron, *Études sur l'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, *Scriptorium* 10, 1956, 182-220.

La première forme de cette activité est la science ; et l'itinéraire hugonien comme l'itinéraire augustinien, part de la science pour aller à la sagesse, aux différents modes de sagesse et jusqu'à la suprême sagesse. *Sapentia* rayonne dans le monde de pensée hugonien comme dans l'univers intellectuel augustinien. Nous avons montré ailleurs comment pour Hugues la sagesse est multiforme[7], et il est trop manifeste que la diversité de la sagesse hugonienne rejoint la diversité de la sagesse augustinienne[8]. La sagesse est en Dieu ; elle est dans le monde et elle est dans l'homme. Mais dans l'homme elle se différencie encore. Il est une sagesse pour l'homme purement homme, et il est une sagesse qui en l'homme passe l'homme et par quoi il rejoint la sagesse de Dieu et y participe. Sagesse et science bien souvent échangent leurs significations ; mais malgré l'indécision de frontières qui souvent n'arrivent pas à les séparer, il serait injustifié de dissoudre la relation science-sagesse, tant à cause du relief que Hugues suivant les traces d'Augustin à donné à tout l'organisme des sciences du *lector artium*, qu'en raison de la forte opposition qu'Augustin, auquel Hugues fait fidèlement écho, a établie entre les deux éléments des deux couples parallèles temps-éternité, science-sagesse.

De même que l'homme de la raison est accompli par l'homme de la grâce, la science humaine est achevée par la science divine, c'est-à-dire la science portant sur Dieu, et la sagesse humaine est couronnée par la sagesse divine, c'est-à-dire la sagesse donnée par Dieu. Et de même aussi que la vérité abstraite tend vers la vérité de vie, et que chez l'homme de la raison, la science, connaissance purement intellectuelle, se porte vers la sagesse, connaissance savoureuse et amoureuse de la vérité, ainsi chez l'homme de la grâce, la science qui apprend les choses divines est aspirée par la sagesse qui goûte et touche Dieu. Tout le long du chemin qui va de la science à la sagesse, Hugues accompagne Augustin ; mais si, d'une part, il ne retient pas tout d'Augustin, d'autre part, il entend d'autres voix et il repense avec son génie personnel, tout l'apport intellectuel et spirituel qu'il reçoit, pour proposer à l'une des Écoles les plus caractéristiques du Moyen Age, l'une des plus riches visions du monde.

*

* *

Augustin a tenu à recueillir la tradition hellénistique sur ces arts qui seront promis à une dignité extraordinaire. Il distingue les arts qui servent

---

7. Cf. R. Baron, *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, Lethielleux, 1957, ch. IV.

8. F. Cayré *La notion de sagesse chez Saint Augustin, Année théologique* IV, 1943, 433 ss.

à l'usage de la vie et les arts qui préparent à la contemplation, mais il redonne les noms que l'on trouvait chez ses prédécesseurs grecs, énumère dans le *De ordine*, la grammaire, la dialectique, la rhétorique, l'arithmétique, la musique, la géométrie, la philosophie. Une certaine ambiguïté demeure sur la situation de la philosophie. Tantôt elle est comptée au nombre des arts, tantôt elle les domine et en est le couronnement. La philosophie proprement dite est, ou bien philosophie spéculative, et elle comprend la science naturelle et la science rationnelle, y inclus la logique, ou bien philosophie active, et c'est la morale. Tous ces éléments se retrouvent dans l'ample et originale systématisation de Hugues qui unit à la tradition grecque la tradition carolingienne et intègre à la grande division de la philosophie les sept arts ou plus précisément les arts du trivium, grammaire, dialectique, rhétorique, et les disciplines du quadrivium de Boèce, arithmétique, musique, géométrie, astronomie. Le trivium fait partie de la logique, le quadrivium constitue la mathématique, qui, avec la physique et la théologie (naturelle) compose la théorique. A ces deux divisions de la philosophie, Hugues ajoute non seulement la pratique (l'éthique), mais encore la mécanique. Mais en face de ces divisions de la philosophie, on aperçoit une ambiguïté analogue à l'ambiguïté constatée chez saint Augustin. Tantôt la philosophie est l'ensemble des sciences, et tantôt elle est l'au-delà des sciences, qui ont pour fonction de la préparer.

Mais, qu'elle soit considérée au sens totalitaire ou au sens spécifique, la *philosophia* est aimantée par le *divinitas*. La science du *lector artium* est introductrice à la science du *lector sacer*. Comme Augustin, Hugues aura pour l'Écriture une admiration illimitée et un amour fervent. Pour lui aussi, elle est l'arche aux trésors et l'océan aux profondeurs insondables. Pourtant, c'est vers un autre Maître que Hugues se dirige quand il veut interpréter le texte. Saint Jérome le convainc de l'importance primordiale du sens littéral, fondement du sens allégorique et du sens tropologique. Volontiers à la tripartition des sens scripturaires, Hugues ajoute, comme Cassien, le sens anagogique. Mais l'exemple de Jérome le fascine. Il s'essaye à quelque critique textuelle et a même quelque peu la bienfaisante obsession de la *veritas hebraïca*. Il n'empêche que, le moment venu de la systématisation théologique, de l'élaboration de la *divinitas*, c'est de nouveau vers Augustin que Hugues tourne les yeux et, au-delà de toutes les inspirations et de tous les emprunts ayant trait à la connaissance de l'existence de Dieu par la connaissance de l'âme — preuve augustinienne par exemple[9] —, à l'essence, au dynamisme et aux dimensions de la foi[10], à la doctrine du péché originel, du Christ et de l'Église, des vertus et de leur connexion avec la béatitude, à combien d'autre chapitres,

---

9. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1911, p. 293-294.

10. R. Baron. *Le sacrement de la foi, Rev. Sc. Ph. Théol.* 42, 1958, 50-78.

au-delà de la communication d'éclairage qui donne à cette pensée théologique, son caractère foncièrement sacramentel, l'auteur de la *Cité de Dieu* a fait découvrir à l'auteur du *De Sacramentis* la réalité et le sens de l'histoire dans le déroulement de l'Écriture, et c'est un ordre temporel que Hugues suit dans son exposé théologique. Hugues va de l'*ordo conditionis* à l'*ordo restaurationis*, et les grands moments du développement théologique sont les grands événements qui jalonnent l'histoire de l'humanité : après la création, la chute, l'élection d'Israël, l'Incarnation rédemptrice, le temps de l'Église et enfin la consommation, puisque les sacrements du temps de la grâce, qui ont remplacé les sacrements de la loi écrite succédant aux sacrements de la loi naturelle, disparaîtront à leur tour devant la contemplation de la suprême Vérité. C'est bien l'Incarnation qui est le centre de rayonnenent de la pensée théologique de Hugues. N'est-elle pas également le centre de la théologie augustinienne ? Si l'on a pu dire que la théologie d'Augustin n'est pas christocentrique[11], c'est par opposition à la mystique augustinienne, qui, elle, l'est certainement. Ce que l'on peut souligner, c'est qu'en Augustin, théologie et mystique ont des osmoses continuelles. En Hugues, aussi, à la vérité. Mais par le fait même que les soucis d'enseignement d'école propres à *Magister Hugo* sont différentes de la sollicitude pastorale d'*Augustinus magister*, on comprend que Hugues ait tenu à mettre en fort relief dans son traité ce qui était capital dans sa vision du monde et de l'histoire.



Les différences de formation intellectuelle ont eu de la même façon leur répercussion sur les conceptions augustinienne et hugonienne de la sagesse d'ordre rationnel. Augustin s'est abreuvé aux sources néo-platoniciennes et même à la source plotinienne, du moins par le canal de Marius Victorinus. De Plotin, que Hugues ne cite pas dans la longue liste des grands initiateurs de la pensée humaine, ce qu'il a pu recevoir, c'est Augustin d'abord et fondamentalement qui le lui a transmis — ce qui n'exclut pas les influences latérales de Macrobe, Martianus Capella, Boèce, Remi d'Auxerre. Augustin converti, marqué du double signe du néoplatonisme et du christianisme, s'efforce à Cassiciacum à suivre aussi loin qu'il est possible à un chrétien la ligne du néoplatonisme, et ceci en maintenant le primat de l'unique vérité chrétienne ; à Hippone, il a le souci de marquer les différences entre néoplatonisme et christianisme et de prémunir contre les dangers possibles d'une vérité incomplète alourdie d'erreurs, mais sans refuser la philosophie déjà assimilée. Il rejette, en effet, la réminiscence platonicienne où l'on pourrait voir

11. H. Rondet, *Rech. Sc. Relig.* 41, 1953, p. 290-291.

impliquée la préexistence de l'âme, le mépris exagéré du sensible qui semblerait faire obstacle à la croyance en la résurrection de la chair, la conception de la vertu présentée comme conditions de la prière de telle façon qu'on pourrait oublier qu'elle en est l'effet, mais malgré ces précisions, ces corrections, ces rétractations, la remise en chantier n'est pas telle que les fondements soient bouleversés ; même en des contextes différents, la pensée reste d'une forte densité philosophique et le *sapientia* d'ordre rationnel garde sa valeur, même lorsqu'apparaît plus clairement son insuffisance. Hugues, n'a pas connu ce cheminement spirituel spécial doublé d'un original itinéraire philosophique. Mais il y a bien dans son esprit comme une oscillation qui le conduit du *Didascalicon* et de l'enthousiasme fervent pour la sagesse profane, au *De vanitate rerum mundanarum* et à la crainte que les choses humaines, parmi lesquelles se trouvent même la science et la sagesse d'ordre naturel, ne fassent obstacle à la contemplation de la vivante vérité. Il reste qu'Augustin inspire Hugues dans sa double conception statique et dynamique de la philosophie : à la fois, contemplation du vrai en qui se trouve tout ce qui est, désir toujours plus ardent et quête toujours fervente de la vérité que l'on ne trouve que pour la chercher mieux encore. Et il est bien vrai que, si sa pensée n'a pas la même densité philosophique que la pensée augustinienne, elle fait resplendir elle aussi et même avec un souci plus humaniste, la grandeur de la sagesse de l'homme, à la seule condition qu'elle reste à sa place et quelle soit elle-même aimantée par la sagesse qui vient de Dieu.

Cette sagesse de contemplation et de grâce, nous la trouvons certes à la fois chez Augustin et chez Hugues. C'est par des degrés qui se répondent que l'on monte au sommet de cette contemplation et par des vertus présentées de part et d'autre comme connexes aux béatitudes que l'on parvient à la béatitude suprême. Ce sont aussi les mêmes thèmes qui sont développés ici et là avec différentes variations : la « nostalgie » et la « vanité du monde, l'invitation à l'ascension » et la « beauté du monde », l'« enthousiasme » et la « louange de la charité ».

Combien volontiers Hugues a retenu tout le *kékragarion* d'Augustin. Il est vrai qu'en même temps que l'influence augustinienne, il a subi l'influence dionysienne. Intéressé par Denys au point de chercher dans la bibliothèque de Saint-Victor un ouvrage supposé qu'il ne pouvait certes y trouver, il n'a cependant commenté que l'*In Hierarchiam coelestem*, grâce à la traduction de Jean Scot Erigène. On ne découvre pas chez Hugues toute la théologie négative de Denys, mais des éléments de théologie négative, comme il s'en rencontre d'ailleurs chez Augustin. On remarque chez Hugues toute la série des hiérarchies et des illuminations et la théologie symbolique dans les registres des ressemblances et des dissemblances. Mais, en définitive, même en terre dionysienne, c'est à Augustin que Hugues va demander les signaux de route. Le

Victorin, outre qu'il n'a pu oublier la philosophie et la théologie du cœur, étrangère à Denys, donne en fin de compte un infléchissement augustinien à son commentaire dionysien : la contemplation de Dieu face à face, si elle n'existe pas ici-bas, se réalise là-haut dans le Ciel.

Mais dès maintenant nous pouvons avoir, par le *gratia charismatum* l'expérience de Dieu, des effets produits par Dieu dans l'âme. Saint Augustin a-t-il témoigné dans le même sens ? C'est ici que se pose l'épineuse question de la mystique augustinienne, qui renferme en elle-même une certaine ambiguïté. Le mot *mysticus* lui-même est ambigu[12]. De soi, il évoque quelque chose de mystérieux et est employé pour désigner d'abord la signification allégorique, puis les réalités spirituelles qui sont l'au-delà de la nature, ensuite la connaissance de Dieu qui est l'au-delà de la raison, encore une vie avec Dieu qui est l'au-delà de l'effort humain ; mais le sens s'est de nouveau élargi dans une autre direction, dans la direction l'« a-rationnel » car, à côté de l'attitude de raison et de logique rationnelles, il y a l'attitude de ferveur et d'enthousiasme ; à côté de l'exposé didactique, le déploiement lyrique. Un tel « phénomène de rayonnement » ne rend pas facile la position de la question. A propos de la mystique hugonienne parler de lyrisme ou d'« enthousiasme », ou bien, dans une autre perspective, d'allégorisme, c'est tout à fait légitime, mais reste un préalable. Le problème demeure posé de cette expérience *sui generis* où l'âme est agie par Dieu, où Dieu est connu de l'âme par une sagesse que lui-même communique. Un tel problème n'est pas éliminé par le fait qu'on ne trouve pas en Augustin ni non plus en Hugues d'ailleurs le genre de témoignage d'une Sainte Thérèse ni les cadres d'un saint Jean de la Croix. Si une théologie mystique a pu se constituer à partir des expériences des mystiques du XVIe siècle, on peut encore se demander si une théologie de la mystique n'a pu s'exprimer en des contextes très différents, supposant une authentique vie mystique.

Ce qui fait difficulté pour Augustin, c'est son plotinisme. Mais de même qu'une pensée chrétienne authentique a pu coexister chez lui avec un néoplatonisme rectifié qu'elle s'est assimilé, ainsi une mystique chrétienne authentique a pu se revêtir d'un néoplatonisme dont l'intention fondamentale se trouvait profondément modifiée.

Le néoplatonisme peut intervenir dans une phase de préparation à l'expérience mystique et peut reparaître dans une phase d'expression de l'expérience. Mais entre les deux, se situe l'expérience elle-même où se trouve saisi non pas le Soi, mais Dieu lui-même, non à la façon du discours rationnel ni à la façon immédiate de la vision intuitive, mais par ses mystérieux effets. Il s'agit donc de savoir si l'on sent passer un tel souffle

---

12. Aux sens fondamentaux relevés par le P. L. BOUYER, *Vie spirituelle*, Supplément III, 19, 1949, p. 323, nous ajouterons des sens qui ont leur intérêt pour Saint Augustin et Hugues.

divin, si l'on entend un tel écho, dans les pages augustiniennes. On a pu répondre affirmativement et l'on a même pu préciser que, plus encore que la contemplation mystique, Augustin a connu la vie mystique dans l'action.

Pour Hugues, il est beaucoup moins difficile de répondre à la même question qui a été posée pour Augustin. La raison en est cela même qui constituait pour Hugues une infériorité par rapport à son Maître du point de vue de la sagesse profane : la faible charge plotinienne de sa pensée. Par suite, on perçoit chez lui, qui pourtant ne nous a rien laissé de comparable aux *Confessions* en fait d'autobiographie, une intense vibration presque à l'état pur. Il est malaisé de se tromper sur le son de certaines pages du *De arrha* : « Subitement, je suis toute nouvelle et toute transformée... Mon esprit exulte, mon intelligence s'éclaire, mon coeur s'illumine... Est-ce lui mon bien-aimé ? En vérité c'est lui, c'est ton bien-aimé qui te visite. Mais il vient invisible caché insaisissable...[13] » On ne peut se faire illusion non plus sur le sens des deux derniers genres de la connaissance de Dieu dans le *De contemplatione*[14], où il est question du repos de l'âme « fondue dans le baiser de la lumière suprême », où sont mentionnés les trois silences, de la bouche, de l'esprit et de la raison, et les trois sommeils de la raison, de la mémoire et de la volonté, où l'on pourrait avoir l'occasion d'évoquer les thèmes mystiques ultérieurs de la suspension et du saisissement, de l'écoulement de l'âme, du mariage spirituel.

Il est peut-être plus facile que chez Augustin d'entendre le témoignage de l'expérience mystique. Mais la mystique d'Augustin et celle de Hugues demeurent apparentées. Si l'on peut dire de celle-ci encore plus que de celle-là qu'elle est plus apollinienne que dionysiaque[15], car le fleuve de feu augustinien n'y circule pas — il est vrai que l'une et l'autre présentent les mêmes caractères de mystique de Dieu, et mystique du Christ, de mystique de la Bible et de l'Église, et supposent la même pratique, celle de l'ascension intériorisante, avec les mêmes repères, la méditation, la Parole de Dieu, l'amour, thèmes des textes que nous allons présenter. Par ces textes on vérifiera une fois de plus que, si, à considérer l'ampleur de l'œuvre, Hugues reste très loin de saint Augustin l'amplitude de leurs génies est la même : ils vont de la science à la sagesse.

---

13. *De arrha animae*, PL 176, 970.

14. Œuvre qu'un disciple a pu permettre d'ajouter aux œuvres publiées par Hugues, cf. ed. R. Baron, dans *Monumenta christiana Selecta*, Paris-Tournai 1958.

15. H. Scholtz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus De Civitate Dei*, Leipzig, 1911, 212.

TROIS OPUSCULES DE HUGUES DE SAINT-VICTOR DE MEDITATIONE, DE VERBO DEI, DE SUBSTANTIA DELECTIONIS

Les trois ouvrages que nous donnons ci-après ne sont pas des inédits. Les éditions du XVIIe siècle ne les ont pas oubliés, et la Patrologie latine de Migne, qui a copié, non sans imperfections, l'édition de 1648, elle-même si imparfaite, leur a fait place à tous les trois, aussi bien, malgré les apparences, au *De verbo Dei* et au *De substantia delectionis* qu'au *De meditatione*. Si celui-ci — « petit livre d'or » — (PL 176, 993) ne peut passer inaperçu, avec le brillant intitulé inconnu des manuscrits, par lequel l'édition l'introduit, les deux autres au contraire sont masqués par le titre d'œuvres qui les ont indûment annexés[1]. Le *De verbo Dei* est devenu un appendice au *De unione corporis et spiritus* (PL 177, 285 ss), le *De substantia delectionis*, le chapitre IV des *Institutiones in Decalogum* (PL 176, 16).

Ces trois opuscules sont dignes du « second Augustin » et même parfois rappellent le premier au point que le dernier opuscule a été inséré dans les manuscrits augustiniens aussi bien que dans les manuscrits hugoniens, puis imprimé dans les œuvres de saint Augustin (PL 40), aissi bien que dans celles de Hugues de Saint-Victor.

Le fait est que ces trois textes sont portés par le courant augustinien. La méditation, la Parole de Dieu, l'Amour sont des centres d'intérêt du premier Augustin fidèlement retenus par le second. On pourrait même dire d'esprit augustinien la suite où nous les présentons : car la méditation essentielle à la vie chrétienne, doit avoir surtout pour objet essentiel la Parole de Dieu (et le *De meditatione* mentionne la méditation *in Scripturis*); et la Parole de Dieu a pour thème essentiel l'amour (*sermo Dei de amore loquitur*, dit le *De substantia dilectionis* (1, 2)[2].

A vrai dire, les trois opuscules ne sont pas à l'ordinaire donnés ensemble dans cet ordre par les manuscrits[3]. Du moins la lecture et l'analyse de chacun d'eux, aussi bien qu'elles en manifestent l'authenticité, font entendre de très riches sonorités hugoniennes, où se perçoit l'écho d'*Augustinus magister*.

---

1. Par quel processus, nous le disons dans notre index bibliographique de *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor* Paris, 1957.

2. Ajoutons qu'il y a d'autres points de contact entre les trois opuscules, par exemple dans le *De meditatione* (III, 2) à propos d'Amnon, la mauvaise manière d'aimer évoque le *De substantia delectionis* (II in fine), de même aux *cogitationes ordinatae* du même *De meditatione*, correspond l'*amor ordinatus* du même *De substantia dilectionis* (1 3), le thème des difficultés du discernement spirituel (*De meditatione* III, 3) se retrouve dans le *De verbo Dei* (II, 2).

3. Notons que dans le ms. Vatic. Reg. 167, le *De meditatione* est précédé du *De substantia delectionis* prolongé par le *Quid vere diligendum sit et* suivi par le *De refectione verbi Dei*, abrégé de notre *De verbo Dei* (cf. *Misc.* VI, 17 ; cf. I, 122).

LES TEXTES

I. Le texte du *De meditatione* est donné ici d'après les codices particulièrement importants Maz[1] 717 (M) f. 156ra - 157ra, Laon (173 (L) f. 1 - 4, Douai 360 (D) f. 115ra - 117vb, son homologue Douai 365 (D^5) f. 128ra - 129vb.

On trouve le *De meditatione* dans beaucoup d'autres manuscrits, par ex., Paris B N lat. 14303, 15693, 15695, Paris Arsenal 322, 393, Laon 463, 471, Tours 246, Munich Clm 8212, Berlin Stadt-Bibl. lat. fol. 736 (Görres 27), Prague (A Podlaha) 1572.

II. Le texte du *De verbo Dei* est donné d'après Maz 717 (M), f. 212rb - 212vb (incomplet), Paris B N lat. 14303 (V), f. 146rb - 149rb, (du fonds de Saint-Victor), Paris B N lat. 13422 (G), f. 169^{r} - (du fonds de St-Germain-des-prés).

On le trouve encore dans Paris B N lat. 12261, 15695, Troyes 554, Tours 85, Vatic. Urb. Lat. 108.

III. Le texte du *De substantia delectionis* est donné d'après Maz 717 (M), f. 151vb - 152vb, (cf. B N 14506, f. 150^{v} - 151^{v}) (1), Laon 173 (L), f. 30^{v} - 33^{r}, Douai 360 (D), f. 93va - 95vb (cf. Douai 365, f. 122rb - 124va), Paris B N lat. 14294 (A), f. 75va - 76vb, (codex augustinien du fonds de Saint-Victor). Le texte est le même, sauf quelques variantes du ms. de Douai que nous mentionnons.

On le trouve encore dans de nombreux manuscrits : Paris B N lat. 2083 (codex augustinien), 2527, 2532, 2566, 3307, 15315, 15692, 15988, Laon 463, 471, Tours 85, Berlin Stadt-Bibl. Fol. 736 (Görres) Oxford Merton Collège 13, Vat. Reg. 167.

Dans les textes que nous présentons les chiffres (entre parenthèses) et les sous-titres (entre crochets) ne sont pas dans les manuscrits.

LE PETIT TRAITÉ « DE LA MÉDITATION » DE HUGUES DE SAINT-VICTOR

L'opuscule intitulé *De meditatione* ou *De generibus meditationum et quae sit utilitas eorum* ou *De meditando* est une œuvre certainement

1. Maz 717 et BN 14506 ne donnent pas le *Quid vere diligendum sit.*

authentique de Hugues de Saint-Victor. Il est mentionné explicitement dans « la table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor » établie peu de temps après la mort de Hugues sur les ordres de l'Abbé Gilduin[1] et présentée, par le manuscrit d'Oxford Merton Collège 49. Il est inséré dans le petit recueil d'opuscules hugoniens représenté par Vat. Reg. 167, Laon les mss. 173 etc.[2] et dans les grands codices hugoniens, le manuscrit victorin parisien qui a tant d'affinité avec l'*Indiculum* d'Oxford, Maz 717, les manuscrits bénédictins flamands si anciens (XII[e] s.) et si attentifs à recueillir l'œuvre de Hugues, Douai 360 et 365[3].

Nous avons là les plus précieuses garanties d'authenticité, à tel point que le contenu de ce petit traité, qui s'insère si bien dans l'univers de pensée de Hugues, servira souvent de référence et de point d'appui à la critique interne s'affrontant au problème d'authenticité d'œuvres moins manifestement hugoniennes. Au reste, vraisemblablement, c'est le *De meditatione* qu'annonce Hugues à la fin de son *Didascalicon*. L. VI, c. 13 (PL 176, 809 B ; éd. Buttimer (Washington 1939) p. 130 : « Et jam ea quae ad lectionem pertinent, quanto lucidius et compendiosius potuimus, explicata sunt. De reliqua vero parte doctrinae, id est, meditatione, aliquid in praesenti dicere omitto, quia res tanta speciali tractatu indiget ».

La notion de la méditation et de ses trois espèces, donnée par le *De meditatione*, se retrouve un peu modifiée dans le *Didascalicon* (L. III cap. 10 ; PL 772 B ; ed. Buttimer (Washington 1939) p. 59), et au début du *De contemplatione et ejus speciebus*.

De même, la triade des sens scripturaires (II, 2)[4] se lit avec des variantes dans le *De scripturis et scriptoribus sacris, cap.* 3 ; PL 175, 11-12, dans le *Didascalicon* (L. VI, cap. 3 ; PL 176, 8ol D ed. *Butt.* p. 116), dans le *De sacramentis*, L. I Prolog. c. 6, PL 176, 185 CD (dans le Prologue de la Chronique (éd. par W. Green, *Speculum*, 18, 1943, p. 491) et dans le texte du *De contemplatione* donné par le MS Oxford Land. Misc. 409.

La trichotomie *affectus, cogitatio, operatio* (III, 1) est celle du *De arca mystica* (c. 10 ; PL 175, 687 D) et rappelle les trois vies *in actu, in affectu, in intellectu* du *De contemplatione* (Tit IV, 2) et de l'*In Hierarchiam coelestem* (PL 175, 651 C).

Le discernement *inter diem et noctem, inter diem et diem....* est retenu par le *De Sacramentis* (L. I, P. I, c. 13 ; PL 176, 198 B).

A la série *lectio... oratio, operatio* (II, 1) et à la dyade *fama - conscientia* (III, 2), on peut référer l'*Expositio in Regulam B. Augustini* (PL 176, 910 C ; 885 A).

---

1. Édition par J. DE GHELLINCK, *Rech. Sc. Relig.*, 1, 1910 ; pp. 270-289, 385-386.
2. Cf. D. WILMART, *Revue bénéd.*, 43, 1933, 242 ss.
3. Cf. notre « Étude sur l'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor d'après le MSS Paris Maz 717 et Douai 359-366 », *Script., loc. cit.*
4. Nous renvoyons aux divisions du texte donné plus loin. Ces chiffres, absents évidemment des manuscrits, sont mis entre parenthèses.

Dans la présentation de sa pensée, Hugues se reconnaît encore à l'emploi de procédés qui lui sont chers : les trichotomies et les correspondances de membres de phrases parallèles, la construction chiasmatique (simplex... recta, recta... simplex ; intus et foris foris... intus ; exemplus... meritum, exemplum... meritum (III, 2) ; l'antithèse (impossibilitatem... possibilitatem (III, 7).



Le traité hugonien de la méditation, ou suivant le titre donné par les manuscrits d'Anchin et de Marchiennes, le « traité des genres de méditation et de leur utilité », est très différent des traités modernes ayant le même sujet. La pensée de Hugues aime réunir la terre et le ciel et synthétiser le monde de la création et le monde de la restauration. Méditer, c'est se livrer à la réflexion intellectuelle, et méditer c'est aussi nourrir son âme de l'Écriture, et c'est encore vivre en conformité avec la sagesse divine. Il n'y a pas pour Hugues de cloison étanche entre la science et la sagesse, et de plus, il n'est pas de vraie science de la raison, de vraie sagesse de l'esprit qui puisse se dissocier d'une authentique vertu, d'une sagesse de la vie. C'est pourquoi le *De meditatione* expose d'abord la notion générale de la méditation avec l'énoncé des différents objets que se propose pour chaque chose la recherche d'une pensée insistante : mode, cause, raison, ce qu'est la chose, son comment, son pourquoi ; puis il énonce les trois genres de méditation ; l'un ayant trait aux créatures, l'autre à l'Écriture, le troisième aux mœurs ; il les caractérise respectivement par l'admiration, la lecture, la circonspection. Et c'est en définitive, après les brèves notes sur la *meditatio in creaturis*, et le court exposé sur la *meditatio in scripturis* l'imposant développement sur la *meditatio in moribus* qui se trouve privilégié.

Dans la méditation sur le monde créé, c'est l'admiration qui déclenche le mouvement de la pensée en provoquant la question, la question conduite à la recherche et la recherche mène à la découverte. Et reprenant avec une légère variante la trilogie de l'énoncé général, Hugues se place au point de vue de l'ordre *(dispositio)* de la finalité *(causa)*, des harmonies rationnelles, *(ratio)*. Au point de vue de la disposition : il y a égalité dans le monde céleste, des hauts et des bas sur terre : voilà pourquoi l'admiration ; au point de vue de la finalité : la terre est pour la vie terrestre, le ciel, pour la vie céleste : voilà pourquoi la question ; au point de vue des correspondances rationnelles, telle la terre, telle la vie terrestre, tel le ciel, telle la vie céleste : voilà pourquoi la recherche. La méditation se meut ici sur le plan « philosophique », et nous pouvons nous référer à la « physique » hugonienne du *Didascalicon*, *De mundo superlunari et sublunari* (L. I. cap. 7 PL 176, 746C-747A ed. Buttimer (Washington 1939, pp. 14-15). Cependant, étant donné la fonction de signe que Hugues

attribue au monde créé et l'*aura* symbolique dont il aime le voir enveloppé, nous pouvons discerner un arrière-plan spirituel d'inspiration augustinienne : on devient terre ou ciel, suivant la vie que l'on aime et que l'on mène.

La mention de la *lectio* fait très bien la transition entre le premier et le deuxième genre de méditation. Plotin aussi bien que saint Grégoire le Grand s'y référaient : il y a une *lectio* philosophique et une *lectio* chrétienne. Cependant c'est de la *lectio divina* qu'il va s'agir. La méditation en sort tout naturellement, et se continue en prière, et comme selon Hugues, il n'est pas de « piété séparée », à la prière se joint l'action sanctifiée, qui se couronne par l'allégresse de la contemplation. A propos de l'Écriture, comme au sujet de la création, nous retrouvons la trilogie fondamentale, *exemplum* (= *modus*) *causa*, *ratio*. Hugues s'en sert pour montrer la richesse qu'offre l'Écriture, et à laquelle, dans son œuvre, il ne cesse de puiser. C'est un « exemple » scripturaire qui nous demande de nous éloigner du mal et de faire le bien. Ainsi le mal doit céder la place au bien, les mauvaises semences à la saine végétation. Nous avons à évacuer tout ce qui fait obstacle au bien, tout ce qui est matière de péché, superbe, manque de maîtrise, concupiscence, envie et esprit de querelle, et donc à éviter richesses, abondance, beauté charnelle, amour possessif. Mais il ne faut pas oublier qu'est coupable non seulement qui n'évite pas tout mal, mais aussi qui ne fait pas tout bien. Car il ne suffit pas de savoir ; il n'est pas de science vraiment utile qui ne se tourne à l'action ; ce serait savoir inutilement que de savoir en n'accomplissant pas.

D'une autre façon, la méditation de l'Écriture s'entend à un triple point de vue. Et Hugues reprend la trichotomie traditionnelle qui court à travers son œuvre : sens littéral, sens allégorique, sens tropologique — *historia*, *allegoria*, *tropologia*. Du point de vue du sens littéral, le méditant admire les jugements et les desseins de Dieu, leur rectitude et leur justice. Du point de vue du sens allégorique, il voit par quelle merveilleuse disposition providentielle, le passé signifie les réalités futures. Du point de vue tropologique, il cueille le fruit qu'apporte le texte, cherche ce qu'il doit faire ou éviter, reçoit enseignement, exhortation, consolation, invite au tremblement ; son œil est illuminé pour l'intelligence de la vertu, son cœur fortifié et son esprit éclairé pour qu'il suive la route de la perfection.

A côté de la méditation de l'Écriture et de la méditation de la création, il y a la méditation des mœurs. Mais cette méditation des mœurs est aussi la méditation qui passe dans les mœurs. Déjà nous pouvions le pressentir, quand on nous disait que la méditation ne doit pas rester sur le plan théorique. Et nous voyons maintenant combien est importante la méditation sur le plan pratique, par la variété du développement que Hugues consacre à cette *meditatio in moribus*. C'est toujours à la lumière de Dieu

qu'après avoir lu le livre de la création et le livre de l'Écriture, il faut écrire le livre de sa vie.

Sous différents éclairages Hugues considère, avec une fine psychologie spirituelle, cette *meditatio in moribus*.

Il envisage d'abord la triple vie de l'homme : affective, cognitive, active. Les affections doivent être « droites et sincères », aussi bien en ce qui concerne l'objet aimé que la manière d'aimer. Il est bien d'aimer ce qu'il faut aimer, encore faut-il l'aimer comme on doit l'aimer. Les pensées doivent être « pures et ordonnées » : pures, n'ayant ni pour origine, ni pour fin des affections mauvaises ; ordonnées, quand elles prennent place en temps voulu ; le temps de la lecture n'est pas celui de la prière et inversement. Au sujet des actions, il faut parler en premier lieu de la bonne intention qui est simple et droite, sans malice et sans ignorance, faite de discrétion et de bénignité ; ce qu'il faut signaler en second lieu, c'est qu'à la discrétion doit se joindre ferveur et persévérance, pour que la fin soit atteinte, sans engourdissement de la ferveur, sans attiédissement de l'amour.

L'éclairage se modifie légèrement quand Hugues considère l'intérieur et l'extérieur, ce qui concerne soit la conscience où ne doivent trouver place ni juste accusation, ni complaisance injuste, soit la bonne réputation, ce qui convient et ce qui est seyant, ce qui regarde le mérite et ce qui a trait à l'exemple.

Puis Hugues se livre à l'analyse de tous les mouvements du cœur et nous propose des règles de discernement des esprits. Il importe de savoir d'où ils viennent et où ils tendent, quelles sont leur origine et leur fin. Leur origine est parfois manifeste, parfois cachée, et quand elle est manifeste elle est tantôt manifestement bonne, tantôt manifestement mauvaise. Manifestement bonne, elle vient de Dieu ; manifestement mauvaise, elle vient du démon ou de la chair. Le jugement est facile à former sur ces mouvements dont l'origine est claire. Pour les mouvements dont l'origine est douteuse, c'est la fin qu'il faut examiner. Car elle peut révéler ce qui était caché dans le principe. Qui ne peut porter un jugement sur le commencement, qu'il recherche la fin et la consommation. Dans ce qui est douteux ou incertain, se dissimule le bon ou le mauvais. Ce qui est mauvais comme il a été dit, vient du diable ou de la chair. Ce qui vient de la chair arrive souvent par suite d'une cause naturelle nécessaire, et ce qui vient du diable, d'une façon déraisonnable, étrangère à la raison. Exemple de ce dernier cas : souffrir de la faim après s'être rassasié, de la soif, après s'être désaltéré, être accablé de sommeil au sortir d'un long repos. Exemple du premier cas : manquer de mesure et de retenue, en prenant de la nourriture après s'en être abstenu.

A un autre point de vue — et Hugues répète la paraphrase du texte de l'Épître aux Romains (14, 5) extraite de son contexte — c'est un triple discernement qui a lieu dans la méditation des mœurs : portant sur le

jour et la nuit (discernement du bien et du mal), sur tel jour et tel jour, (discrétion), sur toute espèce de jour, (appréciation de chaque chose à sa valeur).

Nous revenons ensuite à la considération de la fin, à laquelle se joint la considération de la direction. La fin est ce vers quoi l'on tend ; la direction, ce par quoi l'on y parvient plus facilement. Les résultats obtenus ne sont pas proportionnels aux efforts fournis. L'important est de choisir les meilleurs moyens qui conduisent à la fin, surtout, de ne pas s'attarder à l'extérieur de l'œuvre, mais de regarder son fruit de vertu. C'est le rôle de la discrétion, conclut Hugues, redisant comme dans le *De contemplatione*, l'essentiel enseignement que lui ont transmis Cassien et saint Grégoire.

Il note maintenant l'importance de l'ordre dans la vie spirituelle et de la sincérité du vouloir : faire d'abord son devoir, ne pas s'imposer une obligation surérogatoire qui empêche l'accomplissement du devoir, ne pas vouloir ce que l'on ne doit pas, alors qu'on n'a pas la force de vouloir ce que l'on doit ; et si l'on a la force de vouloir ce que l'on doit, n'y pas apporter d'empêchement volontaire en voulant ce que l'on ne doit pas.

Puis, on nous met en garde contre deux dangers qui guettent l'action bonne : l'affliction et l'agitation. L'affliction produit l'amertume qui empoisonne la douceur de l'esprit et vient du manque d'endurance. L'agitation produit la dissipation qui trouble la tranquilité et vient du manque de maîtrise. Pour éviter l'amertume de l'âme, que l'on sache supporter avec patience ce qui est loin de sa portée, ses « impossibilités » ; pour écarter l'agitation que l'on sache mesurer ce qui est à sa portée, ses « possibilités ».

Enfin la méditation des mœurs s'applique à dissiper une dernière illusion dans la considération d'un idéal de vie. Il n'est pas bon d'être tendu avec impatience vers ce que l'on ne fait pas encore, ni de trouver insipide et ennuyeux ce que l'on fait. C'est s'exposer à ne pas jouir du présent, et à ne pas être satisfait de l'avenir, à abandonner l'œuvre commencée avant la fin, à s'attaquer à ce qu'il faut commencer avant l'heure venue. Autre chose de rejeter l'ancien pour le nouveau, autre chose de s'appuyer sur les degrés inférieurs pour monter aux degrés supérieurs. La ferveur pour le mieux ne doit pas engendrer l'ennui du bien.



Ainsi se termine l'art de vivre proposé à l'*homo interior* dans le *De meditatione*. Nous retrouvons ce sujet de la méditation qui était si cher à Hugues, non seulement dans le *Didascalicon*, mais dans l'*In Ecclesiasten*, le *De Contemplatione et ejus speciebus*. Dans le *Didascalicon* (L III, c. 10)

on a l'impression de se mouvoir uniquement sur le plan philosophique, mais la finale, avec l'énoncé des trois genres de méditation, découvre le panorama de la vie chrétienne. De même, dans l'*In Ecclesiasten*, (PL 175, 116 D - 117 B), la méditation, comme deuxième élément de la triade concernant les « visions de l'âme rationnelle » (*cogitatio, meditatio, contemplatio*) semble être d'abord de l'ordre purement intellectuel ; mais lorsque le développement en spirale de la pensée de Hugues la fait devenir le premier élément d'une nouvelle triade (*meditatio, speculatio, contemplatio*) elle ressort explicitement à l'ordre de la *pia devotio*. Cependant c'est surtout dans le *De contemplatione et ejus speciebus* que nous la considérons comme la première étape de la plus sublime ascension de l'âme : elle conduit aux cinq genres de connaissance de Dieu : la connaissance du quatrième genre est celle du « rayon de la contemplation », — et la connaissance du cinquième genre « celle de la joie de la vision bienheureuse ».

DE MEDITATIONE[1]

Meditatio est frequens cogitatio modum et causam et rationem uniuscuiusque rei inuestigans. Modum : quid sit. Causam : quare sit. Rationem : quomodo sit. Tria sunt genera meditationum : unum in creaturis, unum in scripturis, unum in moribus. Primum surgit ex admiratione, secundum ex lectione, tertium ex circumspectione.

[I. — De meditatione in creaturis]

In primo admiratio questionem generat, questio inuestigationem, inuestigatio inuentionem. Admiratio est dispositionis, questio cause, inuestigatio rationis. Dispositio est in celo cuncta equalia, in terra alta et depressa : pro hac[2] admiratio. Causa : propter uitam terrenam terra, propter uitam celestem celum : pro hac questio. Ratio : qualis terra, talis uita terrena ; quale celum, talis uita celestis : pro hac inuestigatio.

[II. — De meditatione in scripturis]

(1) In lectione autem sic considerandum. Primo lectio ad cognoscendam ueritatem materiam ministrat, meditatio coaptat, oratio[3] subleuat, operatio componit, contemplatio in ipsa exsultat. In Scripturis meditatio est, quomodo scire oporteat. Exemplum scriptum est : *Declina a malo, et fac bonum* (Ps. XXXVI). Accedit meditatio lectioni, quare dixit prius, *declina a malo,* et postea *fac bonum.* Causa : quia nisi prius mala recedant non adueniunt bona. Ratio : sicut prius mala germina eradicantur, postea plantantur bona. Item quare dixit :

---

1. De meditatione : *hoc titulum habent* mss. Paris, BN 14303, 15693, 15695, Paris arsen. 393, Laon 173, 463, 471, Munich 8212, *alia manu* M de meditando Index Gilduini Ms. Oxford, Merton Collège 49 | de arte meditandi Paris arsen. 322 | de tribus generibus meditationum Tours 246 | item idem de generibus meditationum et que sit uilitas earum Douai 360 et 365 de meditandio seu meditandi artificio opusculum aureum PL.

Declina a malo ? Quia in itinere occurrunt. Item *declina*, quia ubi fortitudine resistere non possumus, consilio et ratione declinando euadimus. Item declinamus mala uitando materiam peccati, ut pro superbia diuitias, pro incontinentia abundantiam, pro concupiscentia speciem carnis, pro inuidia et contentione uitanda amorem possessionis. Hoc est declinare. Item, si quemadmodum omne malum declinandum precipitur, sic omne bonum faciendum iubetur. Et sicut qui non omne malum declinat, sic qui non omne bonum facit, reus est. Sed si sic est quis non est reus ? Ergo ab omni malo declinare iubemur. Bona autem quedam sunt necessitatis, quedam uoluntatis. Necessitatis sunt que sunt in precepto (fol. 156rb) et uoto ; de ceteris si quid supererogatur redditur, si nihil non imputatur.

(2) Item meditatio in lectione est quomodo sint que sciuntur quia sunt, et quomodo facienda sint que sciuntur quia facienda sunt. Est enim meditatio excogitatio consilii quomodo impleantur[4] que sciuntur quia inutiliter sciuntur nisi impleantur.

(3) Item meditatio in lectione est triplicis considerationis, secundum historiam, secundum[5] allegoriam, secundum[6] tropologiam. Secundum historiam est, quando eorum que facta sunt rationem uel querimus, uel admiramur suis temporibus, et locis, et modo congruo perfectam. In hac consideratio iudiciorum diuinorum meditantem exercet, que nullis temporibus recta defuerunt et iusta, quibus factum est quod oportuit, et redditum quod iustum fuit. Secundum allegoriam meditatio operatur in dispositione precedentium, futurorum significationem attendens mira ratione et prouidentia coaptatam sicut oportuit ad intelligentiam, et fidei formam fabricandam. In tropologia meditatio operatur quem fructum dicta afferant, exquirens quid faciendum insinuent, uel quid doceant esse uitandum ; quid ad eruditionem, quid ad exhortationem, quid ad consolationem, quid ad terrorem scripture lectio proponat, quid ad intelligentiam uirtutis illuminet, quid nutriat affectionem, quid formam uiuendi ad iter uirtutis edoceat.

[III. — De meditatione in moribus]

(1) Meditatio in moribus secundum affectus, et cogitationes, et opera. In affectibus considerandum est ut sint recti, sinceri, hoc est ad id ad quod debent esse, et quomodo debent esse. Diligere enim quod non oportet malum est, et similiter quod diligere oportet, diligere quomodo non oportet, malum est. Itaque bonus affectus est, qui[7] est ad id, ad quod debet et quomodo debet. Amnon[8] sororem dilexit, et erat affectus ad quod debuit, sed quia male dilexit, non erat quomodo debuit (II Reg. XIII). Igitur affectus esse potest ad id, ad quod debet et non quomodo debet. Nunquam autem esse potest quomodo debet, nisi ad id ad quod debet. In eo ad quod debet rectus,

2. hac : hoc M
3. oratio : ratio D
4. impleantur : implentur D[5]
5. secundum *om* M
6. secundum *om* M
7. qui : quando M
8. Amnon : Amon M D

et quomodo debet sincerus. In cogitationibus considerandum, ut sint munde et ordinate. Munde sunt, quando neque de malis affectionibus generantur, neque malas generant affectiones. Ordinate sunt, quando rationabiliter, hoc est tempore suo adueniunt. Tempore enim non suo etiam bona cogitare / (fol. 165va) sine uitio non est, ut in lectione de oratione, et in oratione de lectione. In operibus[9] considerandum est primum, ut bona intentione fiant. Bona intentio est, que simplex est, et recta. Simplex sine malitia. Recta sine ignorantia. Que enim sine malitia est, zelum habet, sed que in ignorantia est secundum scientiam, non habet. Itaque intentionem oportet esse et rectam per discretionem, et simplicem per benignitatem. Secundo in operibus considerandum est, ut ex recta intentione inchoata cum perseueranti feruore ad finem perducantur, ut nec perseuerantia torpeat, nec amor tepescat.

(2) Item meditatio in moribus duplici consideratione discurrit, intus et foris. Foris ad famam, intus ad conscientiam. Foris quid deceat et quid expediat : deceat ad exemplum, expediat ad meritum : nobis ad meritum, proximis ad exemplum. Intus ad conscientiam, proximis ad exemplum. Intus ad conscientiam, ut sit munda conscientia, nec accusationem patiatur, uel pro torpore boni, uel pro presumptione mali. Munda autem conscientia est, que nec de preterito iuste accusatur, nec de presenti iniuste delectatur.

(3) Item in moribus meditatio considerationem suam exercet, ut omnes motus qui oriuntur in corde deprehendat, unde ueniant et quo tendant. Unde ueniant secundum originem, quo tendant secundum finem. Omnis enim motus de aliquo est, et ad aliquid. Motus, igitur cordis aliquando manifestam habent originem, aliquando occultam, et que manifesta est aliquando manifeste bona est, aliquando manifeste mala. Que manifeste bona est a Deo est ; que autem manifeste mala est siue a diabolo est, siue a carne. Isti enim tres auctores sunt omnium suggestionum, et omnes aspirationes, que inuisibiliter cordi adueniunt, ab istis procedunt. Item que occulta sunt, aliquando bona sunt et occulta, aliquando mala, et dubia. Et que bona sunt, a Deo sunt ; que autem mala sunt, uel a diabolo, uel a carne sunt. Que igitur manifesta sunt, siue bona, siue mala, a prima sua origine iudicantur. Que autem dubia sunt in origine, probantur a fine. Exitus enim manifestat quod a principio celabatur, et propterea qui motus suos a principio iudicare non potest, finem inuestiget et consummationem. Que enim dubia sunt uel incerta, bona sunt uel mala occulta. Et que mala sunt, sicut dictum est, uel a diabolo, uel a carne sunt. Et sunt / (fol. 156vb) mala utraque, nec differunt in eo quod mala sunt, sed differunt, quoniam que a carne sunt, frequentius surgunt propter necessitatem, que uero a diabolo sunt, sepius oriuntur preter rationem. Quod enim a diabolo suggeritur, sicut alienum est ab homine, ita frequenter alienum est ab humana ratione, ut, uerbi gratia, nuper satiatus famem patiatur, paulo ante inebriatus siti estuet, post longam dormitionem consurgens somno pregraueretur. In hoc ergo opera diaboli discernuntur, quoniam extranea sunt ab homine, et aliena ab humana ratione. Opera autem carnis, et suggestiones eius

9. operibus : uero *add* D

sepius precedentem habent[10] causam necessitatem. Sed quia modum et mensuram transeunt, excrescunt in superfluitatem. Ut uerbi gratia cum post famem cibus sumendus immoderate appetitur, et post abstinentiam in sumendo edulio mensura non tenetur.

(4) Item meditatio morum triplici iudicio exercetur. Primo quod iudicat inter diem et noctem. Secundo quod iudicat inter diem et diem. Tertio quod iudicat omnem diem. Inter noctem et diem iudicare, est mala a bonis diuidere. Inter diem et diem iudicare, est inter bonum et melius discretionem habere. Omnem diem iudicare, est singula bona pro merito suo estimare.

(5) Item meditatio morum finem et directionem in omni conuersatione considerat. Finis est, ad quod tenditur. Directio, qua facilius peruenitur. Omnis enim, qui ad aliquid tendit, secundum aliquid cursum suum dirigit, et qui directius pergit, citius peruenit. Sunt enim quedam bona, in quibus etiam multum moueri, parum est promoueri. Alia compendioso labore fructum magnum adducunt. Et hec ergo discernanda sunt, et eligenda magis, que magis prosunt. Quecunque enim magis prosunt, meliora sunt, et omne opus secundum fructum suum iudicari oportet. Multi hanc discretionem non habentes, plurimum laborauerunt, et parum profecerunt, quoniam oculum habuerunt foris tantum ad speciem operis, et non intus ad fructum uirtutis. Gaudebant[11] enim magna se facere, magis quam utilia exercere, et dilexerunt potius illa[12], in quibus uideri possent, quam emendari.

(6) Item meditatio in moribus primum considerat que debita sunt, siue ex precepto / (fol. 157ra), siue ex uoto, et ea primum agenda iudicat, que sic facta habent meritum, ut non facta generent reatum. Hec ergo primum facienda sunt, que sine culpa dimitti non possunt. Post hec si quid uoluntaria exercitatione superadditur, sic faciendum est, ut debitum non impediatur. Alii uolunt quod debent, qui non ualent id quod debent. Alii, et si ualent quod debent, uoluntaria impedimenta adducunt, uolendo quod non debent.

(7) Item meditatio morum duo mala in bona actione precipue cauenda considerat, hoc est afflictionem et occupationem. Afflictio est ad amaritudinem. Occupatio ad dissipationem. Per afflictionem, dulcedo mentis amaricatur. Per occupationem tranquillitas dissipatur. Afflictio est, quando pro his que non ualet per impatientiam uritur. Occupatio[13] quando in his que ualet agendis per intemperantiam agitatur. Ne igitur male amaricetur animus, suam impossibilitatem patienter sustineat : ne autem male occupetur, possibilitatem suam extra mensuram suam non extendat.

(8) Item meditatio morum alia consideratione formam uiuendi diiudicat probans nec bonum esse ea, que non fiunt, impatienter appetere, nec bonum esse ea, que fiunt, insipienter fastidire. Qui enim semper quod non facit appetit, et quod facit fastidit nec presentibus fruitur, nec futuris satiatur. Inchoata enim ante consumma-

---

10. precedentem habent : *transp* D5
11. gaudebant : gauisi sunt M D
12. potius illa : illa potius DL
13. occupatio : est *add* M

tionem deserit, et inchoanda ante tempus apprehendit. Propterea bonum est bono esse contentum, et presentia bona superuenientibus bonis augere sed[14] non pro futuris[15] abicere. Leuitatis[16] enim est bonorum commutatio, exercitatio autem uirtutis, multumque diuersa currunt uia, qui pro nouis uetera abiciunt, et qui ab inferioribus ad superiora conscendunt. Qui enim mutationem querit, fastidiosus est, sicut qui profectum appetit, studiosus est. Rectissime ergo incedit, qui sic est feruens ad melius, ut in bono fastidiosus non sit, sed sustineat prius, donec posterius tempore suo apprehendat.

14. sed *om* M
15. pro futuris : profuturis M
16 leuitatis : leuitas M

DE VERBO DEI

Le *De verbo dei* se présente comme une œuvre d'exégèse. Mais l'herméneutique hugonienne est assez différente, suivant qu'elle considère tour à tour d'après les principes qu'a mis fortement en relief le Maître de Saint-Victor lui-même, le sens littéral, le sens allégorique, le sens tropologique, ou bien qu'elle va droit aux profondeurs sacrées du texte ou aux riches implications psychologiques qu'il recèle ou suggère pour la direction de la vie de l'âme. C'est sous ce second aspect qu'apparaît le *De verbo Dei*. Hugues y révèle son sens profond du mystère divin et sa puissance d'analyse de l'existence intérieure.

Car c'est bien Hugues qui est l'auteur de ces pages. L'*Indiculum* de Mertion Collège 49 en fait foi aussi bien que le ms. Maz 717 et encore le ms. de Saint-Victor, Paris BN 14303, (commencement du XIIIe s.) et les mss. BN 12261, 13422 du fonds de Saint-Germain-des-Prés, (du XIIe s.), le ms. BN 15693 du fonds de la Sorbonne, (du XIIIe s.), le ms. de Citeaux, Dijon 69, le ms. de Clairveaux, Troyes 554, qui insèrent cet opuscule parmi les œuvres de Hugues de Saint-Victor.

Au reste, l'auteur se trahit lui-même, et en premier lieu, par ce qui semblerait une étrangeté et qui pourrait bien être le fait d'une vue profonde.

Remarquons d'abord que le titre que nous avons donné — *De verbo Dei* — est absent des manuscrits qui nous ont permis d'établir le texte. L'ouvrage y commence *ex abrupto* : *semel loctus est Deus*. Le titre est donné par contre dans un fragment édité dans les *Miscellanea*, L. VI, Tit. 17, ou du moins avec une variante : *De verbi Dei efficacia*[1]. Ce fragment correspond à nos II et III *(De qualitatibus sermonis Dei, De discretione...)*, et certes, du point de vue de la critique interne, il ne peut venir à la pensée d'en suspecter l'authenticité, la distinction entre *spiritus* et *anima*, la tripartition *delectatio*, *cognitio*, *discretio*, la grande inclusion ayant trait aux qualités de la Parole de Dieu et enfermant le développement, tout ceci est bien de Hugues[2].

Mais il est impossible comme on le constatera par l'analyse, de ne pas entendre Hugues dans ce qui précède et ce qui suit ce fragment.

La question que l'on pourrait se poser est celle de savoir si la composition du tout est de Hugues ou d'un copiste. A lui seul l'*Indiculum* répond[3] par son insertion du *Semel locutus est* dans la liste hugonienne, et le codex Maz 717 lui fait écho, pour autant que lui permet son inachèvement.

---

1. Le ms. de Citeaux, Dijon 69, a comme titre, en haut des folios : *De verbis apostoli*.
2. Indices de critique interne pris conjointement avec les attestations des manuscrits données plus haut.
3. Et la meilleure façon d'affirmer l'authenticité de *Miscel.* 6, 17, c'est précisément de montrer qu'il s'agit d'un extrait de notre opuscule.

En outre on pourrait remarquer que l'unité de notre texte est assurée par le fait qu'il s'agit de l'éxégèse de versets de l'Épître aux Hébreux. Cette observation vaut pour l'ensemble de l'opuscule, mais non pas pour la première partie. (cf. dans le texte, I), car il y est question non pas de l'Épître aux Hébreux, mais du Psaume. Mais c'est ici précisément que transparaît la manière de Hugues. Cette première partie fait figure de *praenotanda* : *his itaque... explicatis*, dit Hugues en arrivant à la considération des paroles de l'Apôtre. Or, dans ces *praenotanda*, il ne lui déplaît pas de faire appel à l'Ancien Testament pour expliquer un texte du Nouveau, car les deux Testaments se regardent l'un l'autre, et, dit Hugues expressément, « quod deus in hominibus per homines loquitur, hoc omnis et ueteris et noui testamenti scriptura testatur ». D'autre part, le premier mot à expliquer de l'Épître aux Hébreux, c'est *sermo*. Mais *sermo* évoque *verbum*, et *verbum* c'est à la fois la parole de Dieu et la Parole qui est Dieu, et la parole de Dieu n'existe que par participation à la Parole qui est Dieu. Et c'est un « grand sacrement » à la fois que le Verbe qui apparut visible dans une chair humaine et le verbe que la voix humaine fait parvenir jusqu'à nous. Le prologue, qui nous fait contempler le Verbe Incarné avant de nous faire lire l'Écriture, est d'une inspiration très hugonienne. Et aussi bien, l'épilogue qui, pour commenter le « *pro hominibus constituitur*, nous parle de la double légation des ministres de Dieu[4]. Car l'Écriture est liée à l'Incarnation qui l'explique et qu'elle annonce, et à l'Église qui la présente et dont elle est le trésor et qui, d'autre part, est une conséquence elle-même de l'Incarnation.

Le titre que nous donnons à notre opuscule semble bien lui convenir, précisément à cause de sa merveilleuse ambiguïté. La veine hugonienne ne cesse de parcourir ces pages, souvent d'une rare densité et d'une grande élévation.

Lorsque nous sommes mis en état de réceptivité et convaincus que pas plus qu'on n'aurait mis à mort le Christ si on l'avait connu, on ne pourrait mépriser, si on en connaissait la saveur, cette parole une, riche et qui ne passe pas, nous entendons l'Apôtre nous parler de sa puissance vivifiante, de son efficacité, de sa pénétration. Puis nous en venons à la fameuse « division de l'âme et de l'esprit ». Dans le commentaire de cette expression, Hugues déploie toute sa virtuosité. Il énonce d'abord sa triade, qui ne correspond pas d'ailleurs exactement à celle que l'on trouve en d'autres

4. Nous ne voudrions pas insister exagérément sur ce point, car on pourrait dire que le commentaire de Hugues va normalement de verset en verset, et que du reste il donne une impression d'inachevé. Pourtant, étant donné les lignes directrices de la pensée hugonienne, nous croyons que notre remarque garde sa valeur. Il ne faudrait pas évidemment objecter qu'à la fin, le commentaire de Hugues enjambe sur le ch. v. D'abord la Bible de Hugues ne connaissait ni la division en versets, ni la division en chapitres. Ensuite ces divisions ont surtout une valeur d'ordre pratique. Remarquons enfin que la Bible de Jérusalem donne précisément pour titre à la péricope commentée par Hugues : *La Parole de Dieu* et *Le Christ Prêtre.* Il est vrai que le chapitre v s'en trouve dissocié, mais le titre qui lui est donné — *Jésus grand prêtre compatissant* — le rattache justement à la section précédente.

contextes : « in unoquoque homine tria sunt : caro et spiritus et mens[5] ». A cette première triade, prise du point de vue ontologique, *caro*, *spiritus*, *mens*, en correspond une deuxième, du point de vue de la vie psychique, *delectatio*, *cognitio*, *discretio*, une troisième, du point de vue symbolique *serpens*, *eva*, *adam*, une quatrième, du point de vue moral, *superfluitatis concupiscentia*, *necessitatis providentia*, *veritatis sententia*. Pour marquer une première division, il suffit de considérer les deux premiers éléments de chaque triade, et les deux derniers éléments pour souligner une deuxième division. La première est indiquée dans le texte sacré par ces mots : *inter animam et spiritum*, la deuxième par ces autres mots : *compagum quoque et medullarum*. La première est entre le charnel et le spirituel, la seconde entre les pensées et les intentions[6].

Désirs, pensées, intentions sont comme chair, os, moelle. Du désir à l'intention, comme de la chair à la moelle, on va dans le sens de la profondeur et de l'intériorité. L'intention est la plus secrète, comme la moelle ; comme les articulations, la pensée est le lien intérieur, elle est engendrée par le désir et l'engendre à son tour. On pense plus volontiers à ce que l'on aime, l'Écriture d'ailleurs nous en est garant : « Où est ton trésor, là est ton cœur ». D'autre part, la pensée assidue rend plus ardent le désir : l'Écriture encore nous l'assure : *In meditatione mea exardescet ignis*... Si donc, dit Hugues faisant varier quelque peu son angle de vision, il est une première division entre les plaisirs charnels et spirituels, il en est une seconde entre les pensées charnelles et spirituelles. Mais une analyse psychologique plus poussée va rendre encore plus pénétrant ce discernement des esprits. Car non seulement il y a causalité réciproque dans la vie intérieure, non seulement il y a un courant de cette vie qui fait se succéder désirs et pensées, mais il y a un changement de coloration morale le long de ce courant, — lorsque les désirs éveillent les pensées et les pensées les désirs. — D'un mauvais désir peut surgir une bonne pensée, et d'un bon désir, une mauvaise pensée : l'eau devient fétide, dit Hugues, qui coulait d'une source pure. Cette « ambiguïté » — suivant le propre terme de Hugues, *in qua ambiguitate* — est portée à son extrême, quand il s'agit non plus seulement de la distinction des « qualités des pensées » mais du « discernement des intentions », puisque l'intention est ce qu'il y a de plus secret.

L'instrument par excellence de prospection, de détection et de discernement[7], c'est la parole de Dieu, qui nous offre l'intelligence de sa sagesse

5. Souvent *mens* est identifié à *spiritus* ; ici *caro* est identifié à *anima*...

6. La pensée en mouvement de Hugues ne se tient pas, pour l'ordinaire, à une rigueur géométrique ; la première des distinctions qu'il vient d'énoncer est « *inter carnalia et spirituaila*, *desideria* ».

7. Hugues ne cite pas les mots de saint Paul : *discretor cogitationum et intentionum cordis*. On serait tenté de dire que Hugues a considéré successivement l'affectivité, l'intelligence, la volonté. Mais il faut noter qu'il n'a cessé de faire varier son vocabulaire, nous donnant comme synonymes *desideria*, *voluptates*, *voluntates*.

et la lumière de sa doctrine. Et Hugues clôt son développement par un nouvel énoncé des qualités de la Parole de Dieu qu'il met en rapport avec une triple attitude humaine : vivante, efficace, incisive, elle nous demande la foi, l'espérance, la charité née du repentir. Et l'affirmation que sa perspicacité s'étend à tout, désirs, pensées, intentions fait la transition avec le verset suivant : *non est ulla creatura invisibilis coram ipso.*

Dans ce passage (IV), l'identification de la parole avec l'œil de Dieu va nous conduire à l'exposé de la triade des yeux. Ce n'est pas exactement la célèbre triade hugonienne du *De Sacramentis* et de l'*In hierarchiam* : *oculus carnis*, *oculus rationis*, *oculus mentis* ou *cordis*. Car dans notre contexte, il ne s'agit pas de montrer qu'il est une illumination de l'esprit qui passe la connaissance rationnelle et surtout la connaissance sensible, mais bien que la science de Dieu peut atteindre tout ce que ne peut atteindre la pensée ou la perception de l'homme : *oculus carnis*, *oculus cordis*[8], *oculus Dei*. L'œil de la chair, tout extérieur, ne voit que l'extérieur des corps ; l'œil du cœur, à un point de vue intérieur, à un autre point de vue extérieur, ne voit que l'extérieur des cœurs, outre l'intérieur et l'extérieur des corps ; l'œil de Dieu, tout intérieur, voit l'intérieur comme l'extérieur aussi bien des cœurs que des corps. Pour Dieu rien ne fait écran. Souvent le visible même, comme les actions, nous échappe, et l'invisible, comme les intentions, nous est inaccessible. Rien n'arrête le regard de Dieu.

Hugues souligne la fin du verset : *ad quem nobis sermo*. Il précise que le relatif peut désigner soit Dieu soit sa parole, et qu'il faut sous entendre son verbe. Mais ce qu'il veut surtout isoler, c'est le mot *sermo*. Ce *sermo* a un autre sens que celui du verset 12[9], et Hugues retrouvera plus loin le sens authentique. Mais il s'attarde d'abord à la considération de la parole que Dieu nous adresse et de celle que nous adressons à Dieu. C'est de deux façons que Dieu nous parle : intérieurement par l'inspiration et extérieurement par la prédication. Mais l'inspiration à son tour fait intervenir la nature ou la grâce, considère soit des êtres créés, soit des êtres rachetés, et leur apporte la connaissance du bien ou l'amour du bien. A cette analyse des deux notes de la parole que Dieu nous adresse, où nous voyons exprimée la grande dichotomie hugonienne *conditio - restauratio*, et qui évoque un passage précis du *De Sacramentis*[10] succède la description des deux modes de la parole que nous adressons à Dieu : *vel consulendo rationem, vel reddendo rationem*. Et c'est ainsi que par le détour de la double ambiguïté de *sermo* et de *ratio*, Hugues rejoint le sens véritable du verset. Mais cette idée de la reddition des comptes

---

8. On remarque le changement de sens de l'expression *oculus cordis*, lié à son changement de place dans la série. Ici, *cor* est synonyme de pensée en général. Dans d'autres textes se produit une déhiscence très importante dans l'œuvre hugonienne, distinguant la *ratio* et la *mens*.

9. La même ambiguité se trouve dans le texte grec πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος (et l'on a λόγος au V. 12). Mais Hugues qui abandonne parfois Jérôme au nom de la *veritas hebraica*, ne s'occupe guère du texte grec dans son exégèse de la Bible.

appelle tout naturellement l'image du livre, d'ailleurs si chère à Hugues et qu'ici il aperçoit dans l'Apocalypse. Ces livres qui sont les cœurs des hommes doivent se conformer à ce livre de vie qu'est la sagesse de Dieu. C'est par rapport à celui-ci que se fera la suprême collation — *in ultima collatione*. Et précisant le sens du relatif, Hugues donne sa grave et magnifique conclusion, que nous avons des comptes à rendre à la parole de Dieu. Mais devant parler à Dieu, nous pouvons parler au Christ, pour qu'il s'adresse pour nous à son Père. Car il est notre pontife et c'est de son trône de grâce qu'avec confiance nous approchons : il est à la fois si compatissant, enveloppé à cause de nous d'infirmité, et si grand, établi par Dieu qui rend témoignage en sa faveur, lors de son baptême, sur la montagne de la transfiguration, et lorsqu'une voix vient du ciel pour déclarer : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore ». Sur la montagne, il reçut le vêtement de gloire, et il le revêtit au jour de sa résurrection, pour présenter pour nous des prières à Dieu.

Mais cette *assumptio ex hominibus* demande quelques précisions (cf. V). Elle peut être purement intérieure, (celle des bons sujets), purement extérieure, (celle des mauvais prélats), ni intérieure, ni extérieure, (celle des mauvais sujets), à la fois extérieure et intérieure, (celle des bons prélats). Après que le motif de quadripartition, aimé de Hugues, a fourni cette brève introduction, les derniers développements traitent de la double légation du prélat qui représente le peuple devant Dieu et Dieu devant le peuple. Légat du peuple devant Dieu, qu'il fasse montre de dévotion, offre sacrifices et prières. Légat de Dieu devant le peuple, qu'il enseigne et corrige, et qu'il sache compatir.

C'est ici que se termine le plus long texte de nos manuscrits, deux d'entre eux s'étant arrêtés plus haut. Il semble bien que nous aurions encore autre chose à entendre. nous savons du moins que la parole de Dieu est un grand sacrement. Elle est même le sacrement de l'amour, comme ne manquera pas de nous le dire notre troisième traité.

---

10. *De Sacr.* 1, 3, 34 ; PL 176, 234 succède *De Sacr.*

Ici nous avons 1° exterius ; praedicatio
2° interius ; aspiratio *a*) per naturam.
b) per gratiam

Dans le *De Sacr.* intus foris

natura

ratio creatura
aspiratio doctrina

gratia

DE UERBO DEI

[I. — De magno sacramento quod uerbum dei est]

(1) *Semel locutus est deus* (*Ps.* 61, 12) quia unum uerbum genuit per quod omnia fecit. Hoc uerbum est sermo eius. Unus est ergo sermo dei, quia, unum est (f. 146va) uerbum dei. Et, ideo uere unus, quia unius unus qui sententias multiplices non complectitur, sed uno et simplici uerbo consummatur. Quare ergo dicitur in psalmo : *Ut iustificeris in sermonibus tuis* (*Ps.* 50, 16) ; et alibi : *Viuifica me ut custodiam sermones tuos* (*Ps.* 118, 17). Si enim uere sermo dei unus creditur, quomodo multi sermones eius dicuntur ? Sed sciendum est quod aliter per hominum ora loquitur deus, aliter per semetipsum. Nam quod deus in hominibus per homines loquitur, hoc[1] omnis et ueteris et noui testamenti scriptura testatur. Loquitur ergo per homines, loquitur per se, multos sermones per homines, unum per semetipsum. Sed quoscumque per hominum ora protulit, iste unus in omnibus illis fuit, et omnes in isto uno unum sunt, qui sine isto quolibet loco uel tempore prolati esse non possunt. Videamus ergo magnum sacramentum.

(2) Verbum dei humano carne uestitum semel uisibile apparuit, et nunc cotidie idem ipsum humana uoce conditum ad nos uenit. Et quamuis aliter per carnem atque aliter per uocem humanam hominibus innotescat, quodammodo tamen hic intelligenda est uox uerbi quod ibi caro dei. Humanitatem christi mali quoque et increduli non solum uidere sed etiam occidere potuerunt, et adhuc cotidie sermonem dei foris audiunt et contempnunt. Et quemadmodum illi hominem occidere non presumerent, si deum cognoscere potuissent, ita quoque isti nequaquam uerba diuina audita respuerent, si uirtutem eorum interno sapore gustare nolerent. (fol. 146vb).

(3) Sermo igitur dei unius[2] est, quia uita in eo est. In eo quod foris auditum excitat, id quod intus est[3] cor uiuificat. In eo quod auribus illabitur, id quod cordi inspiratur. Quod foris est transit, quod intus est mutabilitatem non recipit. Quod foris decursus uerborum explicat, intus ueritas incommutabilitas cictat. Propterea, inquit, *celum et terra transibunt, uerbo autem mea non transibunt.* [4](*Mt.*, 24, 35). Ibi utique non transibunt, ubi transitoria non sunt. Quia sicut in multis unum uerbum non diuiditur, ita multa in uno uerbo non uariantur. His itaque de sermone dei breuiter explicatis, nunc apostoli uerba inspiciamus.

[II. — De qualitatibus sermonis Dei]

Viuus est, inquit, *sermo dei et efficax*, et *penetrabilior omni gladio ancipiti* (*Heb.*, 4, 12). Viuus, quia non mutatur, Efficax, quia non deficit. Penetrabilis, quia non fallitur, non mutatur in promisso, non deficit in facto, non fallitur in iudicio. Promissio eius obliuione non moritur, nec intentione mutatur. Cperatio eius difficultate non uincitur. Judicium eius ambiguitati non fallitur. Veraciter promittit,

1. hoc : fere add S
2. dei uiuus : unius V G
3. est *om* V. G
4. transibunt : transient V S

fortiter facit, subtiliter discernit. Viuus est sermo dei ut credas, efficax ut speres, penetrabilior ut timeas. Viuus est in preceptis et prohibitionibus, efficax in promissis et comminationibus, penetrabilior in iudiciis et dampnationibus. Sed quia ueritas promissorum et omnipotentia operum eius credenda potius quam discutienda sunt, que sit subtilitas iudiciorum eius consideremus. *Penetrabilior*, inquit, *est sermo dei omni gladio ancipiti* (*Heb.*, 4, 12). Anceps est gladius, qui ex ambabus partibus incidit qui cum infi (fol. 147ra) gitur penetrans ex utraque parte secando uiam sibi apperit ; hic tamen non nisi carnem incidit, sed dei gladius utrobique secat, quia potest *animam et corpus perdere in gehennam ignis* (*Mt.*, 10, 28). Siue in iudiciis utrobique secat, quia utrumque diiudicat, incidit et discernit.

[III. — De cogitationum, desideriorum et intentionum discretione]

Sequitur : *Pertingens usque ad diuisionem anime ac spiritus* (*Heb.*, 4, 12). In uno quoque homine tria sunt : caro et spiritus et mens. Ad carnem pertinet delectatio, ad spiritum cogitatio, ad mentem discretio. Delectatio est serpens, cogitatio eua, discretio adam. In delectatione est superfluitatis concupiscentia, in cognitione est necessitatis prouidentia, in discretione est ueritatis sententia. Delectatio prouidentiam obtentu necessitatis ad superfluitatem precipitat. Prouidentia rationem per compassionem inferioris inclinat a sententia ueritatis. Prima diuisio est inter serpentem et euam, hoc est, inter carnalitatem siue animam uel animalitatem, et spiritum, inter delectationem et cogitationem, inter superfluitatem et necessitatem. Secunda diuisio est inter euam et adam, inter cogitationem et intentionem uel discretionem, inter prudentiam carnis et sententiam ueritatis. Sermo etiam dei quasi[5] inter animam et spiritum diuidit, quando sacrum eloquium nobis que inter carnalia et spiritualia desideria repugnantia habeatur ostendit. Sequitur : *Compagum quoque et medullarum*, id est, etiam usque ad diuisionem compagum et medullarum pertingit ipse sermo dei. Quid uero per compages et medullas accipere debeamus explanatur cum subditur : *cogitationum et intentionum*. Compages sunt cogi (fol. 147 rb)-tationes, medulle intentiones. Primum foris sunt opera quasi cutis, deinde delectatio quasi caro, deinde cogitationes quasi ossa, deinde intentio quasi medulla, Sicut cutis carnem tegit, sic opera delectationem et sicut ossa carnem fulciunt, sic cogitationes desideria pascunt, et sicut medulle ossibus interiores sunt, sic in cogitationibus intentiones latent. Cogitationes etiam compages uocantur, quia quodammodo ita desideria ad inuicem copulant, sicut compages membrorum artus ligant. Compago enim uinculum est, quod medium et extrema coniungit. Et similiter cogitationes quia et ex desideriis nascuntur et desideria generant quodammodo et hec nutriendo, et illa gignendo[6] utraque ad inuicem ligant. Quasi enim precedentibus sequentia connectunt, quia et ipse de illis et ille de ipsis prodeunt. Quod uero desideria cogitationes gignere diximus nemini qui seipsum cognoscit, ignotum esse potest, quia illius profecto sepius in cogitatione uoluimur cuius amore plus affecti sumus. Unde etiam dominus in euangelio dicit : *Ubi est thesaurus*

5. quasi : qui V.
6. illa gignendo : *hic explic.* M

tuus, ibi est et cor tuum (*Mt.*, 6, 21). Ac si diceret : Ubi est desiderium tuum, ibi est et cor tuum, id est : ubi est affectio tua, ibi est et cogitatio tua. Rursus quod cogitationes desideria generent, psalmista ostendit dicens : *In meditatione mea exardescet ignis* (*Ps.*, 38, 4), quia cuius rei cogitatio animo frequenter insederit illius amor acrior in corde exardescit. Conuenienter igitur per medullas que in corpore magis secrete sunt et recondite intentiones accepimus, que quasi cogitationum nostrarum medulle sunt, quia in cogitatione cordis latet intentio cogitationis. Quam dum subtiliter discu- (fol. 147vo) timus, quasi ad interiora ossium penetramus. Liquet ergo quod recte compages cogitationes et medulle dicantur intentiones. Superest inquirere quomodo sermo dei usque ad diuisionem eorum pertingat. Prima diuisio est inter animam et spiritum, hoc est inter uoluptates carnales et spirituales. Secunda diuisio est inter compages, id est cogitationes carnales et spirituales. Primum enim discernuntur uoluptates, id est utrum bono uel malo desiderio affectus sit animus. Que discretio ideo prima est, quia facilius quisque sua desideria diiudicare potest ; deinde sequitur discretio cogitationum, que magis est occulta, et difficilius comprehenditur. Quia enim ex prauis desideriis bone nonnunquam cogitationes oriuntur, et rursus ex bonis desideriis praue cogitationes prodeunt, non facile est cogitationum qualitatem discernere uel discutere, cum non solum ex precedentibus desideriis de quibus oriuntur, sed etiam ex subsequentibus que ipse gignunt eas oporteat iudicare. Sed ut apertius uideatur qualiter ex prauis desideriis bone, et ex bonis desideriis prave cogitationes nascantur, exemplo monstretur. Nemo est qui desiderium rapine nesciat malum esse, sed aliquando ex[7] desiderio rapiendi nascitur desiderium occidendi, et sepe ex desiderio occidendi nascitur horror homicidii. Dum ergo ex malo desiderio cogitatio bonorum gignens affectum prodit, quasi in radice mala surculus bonus dulcem fructum facit. Similiter aliquando ex bono desiderio mala cogitatio nascitur, ut nonnunquam pollutionem carnis abominando turpitudinem carnalis concupiscentie cogitare incipimus, et ex ipsa nostra cogitatione ad delectationem illicitam inflammamur, et quasi de puro fonte (fol. 147vb)aqua manare inceperat, sed paulatim defluens in[8] sentinam turpitudinis ibat. Aliquando autem cogitationes et ex bonis desideriis prodeunt, et bona desideria gignunt, uel ex malis orte similiter mala proferunt. In qua ambiguitate, quia difficilius ueritas discerni potest, bene post diuisionem anime ac spiritus, id est, carnalium et spiritualium uoluntatum, diuisio compagum, id est cogitationum bonarum et malarum, quasi perplexior est posita et difficilior. Postremo quia discretio intentionum iis omnibus secretior esse cognoscitur, merito in extremo medullarum quoque diuisio subditur. Hec autem omnia sermo dei diudicando penetrat, quia ille qui per sapientiam suam intus secreta nostra subtiliter intelligendo discernit, foris per doctrinam suam utiliter nos illuminando eadem intelligere facit. Quia igitur *uiuus est sermo dei*, credamus eum uera promittere ; quia *efficax* est, speremus eum promissa perficere ; quia *penetrabilis* est, et falli non potest, offendisse eum peniteamus, et de reliquo timeamus offendere. Ipse enim et uoluntates nostras intelligit, et cogitationes uidet, et intentiones comprehendit.

---

7. ex *om* V.
8. in *om* V

[IV. — De tribus oculis carnis, cordis, Dei]

Sequitur : *Non est ulla creatura inuisibilis coram ipso* (*Heb.*, 4, 13).

Oculus dei et longinqua capit, quia ubique presens est, et intima quia in omnibus est, et subtilia, quia perspicax est, et maxima comprehendit, quia omnia in ipso sunt. Hoc sequitur dicens : *Omnia sunt in conspectu eius nuda* (cf. *Heb.*, 4, 13), quia in ipso sunt omnia, *et aperta*, quia ipse est in omnibus, uel nuda creatura dicitur, nuda actio uel cogitatio uel intentio humana.

(2) Quidam est oculus qui foris est et non intus, sicut oculus car (fol. 148ra) nis ; quidam oculus qui intus est ad aliquid et ad aliquid foris, ut oculus cordis, et quidam oculus qui intus est tantum et non foris, ut oculus dei. Oculus carnis uidet tantum extima corporum, et oculus mentis extima cordium ; oculus dei intima uidet. Oculus cordis ad oculum carnis intus est, ad oculum dei foris. Et sicut oculus carnis non capit que capit oculus cordis, sic oculus cordis non capit que capit oculus dei. Sed oculus dei capit que capit oculus cordis. Igitur oculus carnis tantum capit extima corporum ; oculus cordis et extima et intima corporum, sed tantum extima cordium ; oculus uero dei extima simul et intima non solum corporum, sed etiam cordium capit, Ergo *non est ulla creatura inuisibilis coram eo. Omnia autem sunt nuda et aperta coram eo* (*Heb.*, 4, 13).

(3) Ab oculis nostris teguntur sepe etiam ea que uisibilia sunt ; que inuisibilia sunt clauduntur. Actio uisibilis est, intentio inuisibilis est. Sed actiones hominum, licet in sua natura uisibiles sint, multis tamen modis teguntur ab oculis nostris ne uideantur. Intentio autem uideri non potest, etiam si ipsa actio uideatur. Igitur oculis dei omnia sunt nuda, quia ipse omnes actiones hominum uidit, ubicumque fiant, quia non sunt tenebre et non est umbra mortis ubi[9] abscondantur qui operantur malum ; nec operimentum tegit nec uelamen protegit nec paries intercludit, nec caligo abscondit nos ab oculis eius. Ergo omnia sunt nuda, quia ipse uidet omne quod agitur. Omnia aperta quia ipse uidet qua intentione agatur.

[V. — De duobus modis quibus fit sermo]

(1) Sequitur : *Ad quem nobis ser(fol.* 148rb*)mo*, id est : ad deum uel ad sermonem eius, subauditur, uel est, uel erit, uel esse debet sermo. — Primum fit sermo dei ad nos, postea sermo noster ad deum. Duobus modis fit sermo dei ad nos interius et exterius : interius per aspirationem, exterius per predicationem. Item per aspirationem duobus modis, per naturam et per gratiam. Per naturam, quando conditis aspirat cognitionem boni, per gratiam, quando reparatis suggerit amorem boni. Duobus etiam modis fit noster sermo ad ipsum, uel consulendo rationem, uel reddendo rationem. Si modo rationem ex uoluntate consulere ad faciendum nolumus, tunc ex necessitate de factis rationem reddemus, sicut in apocalypsi dicuntur libri aperti (cf. *Apoc.*, 20, 12), et deinde liber alius apertus qui est uite, postea iudicatos mortuos ex iis que scripta erant in libris.

---

9. ubi : ut ibi G.

(2) Libri sunt corda hominum, liber uite est sapientia dei. Libri aperiuntur quando manifesta sunt secreta cordium ; liber uite aperietur quando unicuique luce interiori manifeste patescet omne quod faciendum est. Et mortui ex his que in libris sunt, non que in libro, iudicantur, quia peccatores ex suis operibus iudicabuntur. Libri nostri ad librum dei scripti sunt, quia corda nostra ad similitudinem sapientie dei condita sunt, sicut dicitur : *Signatum est super nos lumen uultus tui domine* (*Ps.*, 4, 7). Adhuc scribi debent libri nostri secundum exemplar libri uite sicut dicit apostolus : *Estote imitatores Christi sicut filii carissimi* (I *Cor.*, 4, 16). Etsi scripti non sunt saltem corrigendi sunt. Conferamus itaque libros nostros cum hoc libro, ut, si quid aliter habuerint, corrigantur, ne in illa ultima collatione, si quippiam aliter inuenti fuerint habentes, abiciantur. Sic intelligi potest ad quem, id est sermonem, est nobis sermo. Vel aliter ad quem nobis sermo.

(3) Loquimur ad (fol. 148va) Christum de nobis, ut ipse ad patrem loquatur pro nobis, quia pontifex est ut offerat deo uota populi, et magnus : magnus secundum diuinitatem, quia filius dei, magnus secundum humanitatem, quia penetrat celos. *Accedamus ergo cum fiducia ad thronum gratie eius* (cf. *Heb.*, 4, 16), id est ad ipsum in quo regnat gratia. Duobus modis regnat, quia nec in eo malitia est que effectum gratie impediat, quin uelit, nec in nobis miseria quin possit. Accedamus ergo cum fiducia, quoniam et officium eius est ut pro nobis oret, quia pontifex constitutus, et meritum ipsius impetret, quia iustus. Semper libenter compatietur, quia et ipse propter nos[10] infirmitatibus circumdatus est.

(4) Constitutus est a deo quia[11] non enim ipse se constituit, sed deus illum glorificauit, qui dixit : *Filius meus es tu, ego hodie genui te* (*Ps.*, 2, 7).

Quando in baptismo hoc dictum est super christum, tunc quasi ad pontificatum electus est. Quando in monte dictum est, tunc quasi est pontifex ordinatus, et ueste indutus glorie. Postea in tertia uoce que ad eum uenit de celo dicens : *Et clarificaui, et iterum clarificabo* (*Jn* 12, 28), approbatus et confirmatus est in dignitate sua, sicut aaron post ordinationem, quia quosdam emulos et suo sacerdotio derogantes habuit, a deo probatus est et confirmatus. In monte uestem glorie in ordinationem accepit, in resurrectione ad offerendas pro nobis preces deo induit.

[VI. — De duplici hominum assumptione. De duplici legatione]

(1) *Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his que sunt ad deum, ut offerat oblationes et sacrificia pro peccatis* (*Heb.*, 5, 1). Duplex esse debet assumptio eorum qui preficiuntur, scilicet ut primum intus per gratiam assumantur ad excellentiam uirtutis (fol. 148vb), postmodum foris per obedientiam uocentur ad excellentiam dignitatis. Alii assumuntur intus et non foris, sicut boni subiecti ; alii foris et intus, sicut boni prelati ; alii nec foris nec intus, sicut mali subiecti.

10. propter nos *om.* G.
11. a deo quia : qui a deo G.

(2) Sequitur : *Pro hominibus constituitur in his que sunt ad deum.* Dicitur in evangelio : *Reddite que sunt cesaris cesari et que sunt dei deo* (*Mt.*, 22, 21). Sicut cesar habet prefectos suos ad populum qui exigant ea que cesaris sunt, sic et deus habet prefectos suos ad populum suum, qui ea que dei sunt requirant. Et sicut prefecti cesaris legatione populi funguntur ad intercedendum et legatione cesaris ad populum ad imperandum, sic et prefecti dei, id est prelati in ecclesia legatione populi funguntur ad deum ut obsecrent, siue legatione dei ad populum ut iubeant. Aliud est enim officium prelati, in quantum est legatus populi ad deum, et aliud est, in quantum legatus dei ad populum. In illo officio quo est legatus populi erga deum, deuotionem exhibere debet, ut eum oblationibus et sacrificio spirituali precibusque placatum reddat. In eo officio quo est legatus dei ad populum ad illum pertinet ignorantes docere, peccantes corrigere[12]. De illo officio in quo est legatus populi ad deum dictum est, ut offerat sacrificia et oblationes pro peccatis. De illo officio in quo est legatus dei ad populum, dictum est, *ut sciat compati his qui ignorant et errant. Quoniam et ipse circundatus est infirmitate* (*Heb.*, 5, 2). Quidam sunt qui se in[13] infirmitate esse cognoscunt, sed circumdatos[14] infirmitate non putant, ii uidelicet qui in quibusdam actionibus suis fortes se esse considerant. Qui uero in omnibus suis se infirmari conspiciunt, ii quantum ad reputationem suam undique infirmitate circundati sunt.

DE SUBSTANTIA DILECTIONIS

Que l'opuscule *De substantia dilectionis* soit de Hugues de Saint-Victor, on n'en saurait douter, puisque l'on en constate la présence dans l'Indiculum de Merton College 49, puis dans le Ms. Laon 173, ensuite dans les grands manuscrits de Saint-Victor Ms. Maz. 717, et Ms. BN 14506, enfin dans les Mss. Douai 360, 365. Dans le Ms. de Laon et les Mss. de Douai, l'opuscule est suivi du fragment *quid vere diligendum sit* (cf. *Misc.* I, 171 ; PL 177, 563-565) qui, s'il n'en est pas la continuation nécessaire, a du moins le même thème. Il est vrai qu'on trouve aussi cet opuscule (ainsi que le *quid vere diligendum*) dans les *codices* victorins, recueils d'œuvres de saint Augustin BN 14294, 2083. Mais cette insertion, qui n'est pas légitimée par le contenu de la liste des œuvres authentiquement augustiniennes, fait le plus grand honneur au « second Augustin ». Il est certain que l'on reconnaît dans ces pages les grandes idées du Maître cher à Hugues, sur les deux amours, *cupiditas*, *caritas*, sur le seul véritable amour qui se repose en Dieu, sur le véritable usage du monde, etc.

Quant aux catactéristiques hugoniennes, elles transparaissent dans les deux pièces qui d'ailleurs ont, entre elles, plusieurs similitudes d'idées et d'expressions.

Nous y voyons les divisions, les parallèles, les correspondances, les antithèses aimées de Hugues. Surtout nous entendons les motifs des

12. corrigere : corripere V.
13. in *om* V
14. circumdatos : circundantes V

œuvres anthentiquement hugoniennes, du *De arrha*, qui dit lui aussi que la vie est amour (PL 176, 951 C), et affirme l'aspect à la fois personnel et communautaire de l'amour spirituel, (958 D - 959 A), du *De arca*, avec le symbolisme de l'arche et de ses demeures, (bien qu'il y ait une variation d'éclairage, ce qui est encore parfaitement hugonien) ; du *De Sacramentis* (et du *Didascalicon* etc.), avec la céllèbre dichotomie *opera conditionis, opera restaurationis*. Si l'on a pu s'étonner de la finale du *Quid vero diligendum sit*, énonçant la tripartition de l'œuvre de Dieu (*partem per homines, partem per angelos, partem per semetipsum*), on ne saurait y trouver une objection contre l'authenticité, car on rencontre une tripartition analogue dans le fragment hugonien *De tribus rerum substitentiis* (cf. *Didascalicon*, ed. Ch. Buttimer, Washington 1939, Appendix, p. 134-135), où cependant il s'agit de l'*opus conditionis* et non de l'*opus restaurationis*[1].

Ce qui se trouve mis en question dans notre opuscule, c'est l'essence même de l'amour, sa réalité substantielle, sa réalité exemplaire aussi, dont on ne peut avoir l'aperception que par la connaissance de soi et la connaissance de la fin que l'on doit atteindre.

L'introduction (I) pose hardiment le problème. Il faut parler de l'amour et ne pas abandonner ce sujet aux gens sans pudeur. Autre chose est d'en converser pour porter au vice, autre chose d'en traiter pour faire aimer la vertu et la vérité. S'il est ce qu'il y a de pire, il est aussi ce qu'il y a de meilleur. Il y a une seule source d'amour intérieurement jaillissante, d'où coulent deux ruisseaux : la cupidité ou l'amour du monde, la charité ou l'amour de Dieu. Le véritable amour est à l'origine de toute grandeur qui se trouve en nous ou en procède.

Hugues veut venir à la définition de l'amour (II). Le déroulement de sa pensée, qui oscille sans cesse de l'amour en général à l'amour idéal, va se trouver ponctué à plusieurs reprises par l'*ordinate charitatem* du Cantique. C'est bien ce qu'il a l'intention de mettre en relief, la *caritas ordinata*. Il précise la réalité psychologique de l'amour, c'est une délectation du cœur en un objet à cause d'une fin déterminée : la tendance de l'amour, c'est le désir ; le repos de l'amour, c'est la joie. Mais ce qui tient à cœur à Hugues, c'est surtout sa réalité exemplaire, sa vraie Réalité. Celle-ci du reste se comprend par rapport à la réalité psychologique. Déjà dans la première partie, Hugues a fait entendre le motif qu'il va

1. Analogue cependant.

Au début du fragment, nous voyons que les choses subsistent *in ratione divina, in ratione hominis, in seipsis.*

A la fin, on nous dit que les créatures, autres que les créatures angéliques, ont subsisté d'abord dans la raison divine, puis dans la connaissance des anges, enfin en elles-mêmes. D'autre part, le symbolisme des trois demeures de l'arche est différent. *De arca mor.* L. I, c. 3 — PL 176, 630 B). Nous avons affaire ici a un schéma composite, qui est bien dans la manière de Hugues.

développer. Ce mouvement du cœur qu'est l'amour est, par nature, un, singulier ; mais il se divise qiand il entre en acte. L'amour qui s'en va vers l'extérieur, c'est la cupidité ; l'amour qui se dirige vers l'intérieur c'est la charité. Cet amour ordonné qu'est la charité, aime ce qu'il faut aimer, contrairement à ce que fait l'amour de cupidité. Voici que maintenant après avoir souligné qu'un cœur humain est bon ou mauvais suivant qu'est bon ou mauvais son amour, Hugues précise ce qu'il y a de désordonné, de mauvais dans l'amour : non pas celui qui aime, ni l'objet aimé, ni l'amour par quoi l'on aime, mais la mauvaise façon d'aimer. Que l'on ordonne la charité et tout mal s'évanouit.

Une deuxième variation commence sur cet important sujet — *magnam rem* — où il importe d'avoir la force de réaliser ce que l'on veut. On note la solennité de ce passage, remarquable d'autre part par son style périodique, où l'on entend, bien entendu, l'écho lointain d'Augustin, et, beaucoup plus proche, l'écho des plus beaux enseignements de l'École de Laon. Le Dieu tout puissant, vrai et souverain Bien, à qui rien ne manque, qui ne peut rien acquérir ni rien perdre, a créé l'esprit raisonnable pour le rendre participant de sa béatitude. Mais, s'il l'a créé, c'est par amour. Et pour le rendre apte à jouir d'une si grande béatitude, il a fait en lui un palais spirituel, l'amour, et ainsi l'a pour ainsi dire, rendu sensible au goût de la douceur intérieure. Par l'amour Dieu s'est uni la créature raisonnable pour que son amour l'aspire, que son désir le boive, que sa joie le possède. Comme une avette, qu'elle se plonge en cette suavité et s'en rassasie. Aspiration sans fin, béatitude sans fin. Le seul lien entre le Créateur et la créature, c'est un lien d'amour, et d'autant plus heureux qu'il est plus fort. Double lien, puisqu'il est le lien de la charité de Dieu et du prochain : tous sont un en s'unissant à l'Unique et le bien de tous en le bien de chacun. Que la charité soit donc ordonnée.

Une troisième variation sur le motif de *l'ordinate caritatem* est introduite par l'image de la course et du repos de l'amour. Si le repos est de l'amour-joie, la course est de l'amour-désir. Et comme il est trois objets d'amour, il est trois mobiles de la course du désir : Dieu, le prochain, le monde. Qu'il coure pour Dieu, puisqu'on reçoit de lui ce par quoi on l'aime ; avec Dieu, en ne contredisant en rien à sa volonté ; vers Dieu : car c'est en lui qu'on se repose. Qu'il coure pour le prochain, en se réjouissant de son salut et de son avancement, en désirant l'avoir pour compagnon sur le chemin de Dieu ; mais non pas vers le prochain : ce n'est pas en l'homme qu'on met son espoir et sa foi. Qu'il coure pour le monde, car on se tourne au-dedans vers Dieu, en admirant au dehors l'œuvre qu'il a faite, mais non pas avec le monde : on n'a pas à se conformer à ses vicissitudes, par la dépression dans l'adversité et l'exaltation dans la prospérité : ni non plus vers le monde : on ne peut vouloir toujours se reposer en ses enchantements.

Une dernière fois Hugues fait entendre son leit-motiv, puis il redit, d'une façon pléonastique, l'affirmation du début. « Elle est la charité ordonnée, et en dehors d'elle, tout ce que l'on fait n'est pas charité ordonnée, mais cupidité désordonnée. »

*
* *

C'est le même thème que développe le *quid vero diligendum sit*[2]. La vie du cœur, c'est l'amour, et le cœur qui veut vivre, il est impossible qu'il soit sans amour. Mais l'objet de l'amour, c'est soi-même ou quelque chose d'autre. S'aimer seulement soi-même, ce n'est pas un heureux amour, car l'on n'a pas en soi le bien parfait. Il faut chercher à aimer en dehors de soi. Mais aimer quelque chose d'imparfait, c'est aimer la misère. Aimer le vrai et souverain Bien, c'est le seul moyen de trouver le bonheur en aimant, et d'autant plus grand que l'amour est plus fort. Le désir qui se fixe dans une heureuse sécurité, c'est l'amour qui se repose dans une douceur inaltérée.

Mais maintenant comme la faiblesse de l'esprit humain, sans qu'il soit question de la retenir toujours, peut à peine à certains moments, s'arrêter à la douceur de la divine contemplation, gardons du moins notre cœur des pensées vaines et mauvaises et portons-le à la considération des œuvres et des merveilles de Dieu : en redressant notre instabilité, nous nous acheminerons vers ce don de Dieu qu'est la vraie stabilité.

Ces thèmes de l'impermanence du monde temporel qui doit nous donner le désir de l'immuable éternité ou de la considération du monde créé comme d'un livre écrit par Dieu d'où s'échappe l'appel des signes sont évidemment des thèmes très hugoniens. Mais plus caractéristique encore est l'« exemple » de la deuxième partie (cf. II) qui évoque le *De arca*. Le monde est semblable à l'univers recouvert par le déluge, et la vraie foi est le vaisseau ou l'arche qui sauve du naufrage causé par la cupidité de ce monde, précisément parce qu'elle ne fait plus que se servir du monde, Fabriquons donc le vaisseau de la foi ; habitons-le par la charité : ainsi nous croirons ce que nous devons aimer et nous aimerons ce que nous croyons ; ainsi la loi de Dieu sera dans notre cœur par la foi, et notre cœur dans la loi de Dieu par l'amour.

La troisième partie (cf. III) reprend les deux considérations du monde de la création et du monde de la foi, grâce à la dichotomie fondamentale *opus conditionis, opus restaurationis*.

L'œuvre de création, faite en six jours, c'est la formation du ciel et de la terre, et de tout ce qu'ils contiennent. L'œuvre de restauration, qui se poursuit durant les six âges de l'histoire, c'est l'Incarnation du

---

2. Intitulé dans le ms. Paris B N 2530 f. 105 ra de uero amore et quod sine amore cor uiuere non possit.

Verbe, tout ce qui l'a précédée et annoncée, tout ce qui vient après pour la confirmer. Mais l'œuvre de restauration est liée à la foi catholique et beaucoup plus chère au cœur des saints, puisqu'elle apporte les remèdes du salut. Dieu l'a en partie réalisée par les hommes, en partie par les anges, en partie par soi-même. Et Hugues, concluant par l'affirmation de la transcendance de Dieu, donne un nouvel éclairage à son symbolisme des demeures de l'arche : la première demeure signifie les œuvres humaines, la seconde les œuvres angéliques, la troisième les œuvres divines, la résidence suprême l'Auteur de toutes choses.

Douai 350 f. 93va.

Item tractatus eiusdem de substantia dilectionis[a]

[Prologus. Unus fons dilectionis, duo riui]

(1) Cotidianum de dilectione sermonem serimus, ne forte scintillet in cordibus nostris[1] et exardescat ignis flammam faciens aut totum consumens aut purgans totum. Ex eo namque totum est quod bonum est, et totum quod malum est, ex eo est. Unus fons dilectionis intus saliens duos riuos infundit. Alter est amor mundi, cupiditas, alter est amor Dei, caritas. Medium quippe est cor hominis, unde fons amoris erumpit, et cum per appetitum ad exteriora decurrit, cupiditas dicitur ; cum uero desiderium suum ad interiora dirigit, caritas nominatur. Ergo duo sunt riui, qui de fonte dilectionis emanant, cupiditas et caritas ; et omnium malorum radix cupiditas, et omnium bonorum radix caritas. Ex eo igitur totum est quod bonum est, et totum quod malum est, ex eo est. Quicquid ergo illud est magnum est, quod in nobis est, et ex eo totum est quod ex nobis est : hoc autem amor est. (2) Quid est amor ? Et quantum est amor ? Aut unde est amor ? Et sermo dei de amore loquitur. Nunquid hoc negotium non potius illorum est, qui pudicitiam prostituere consuerunt ? Ecce quam multi (fol. 93vb) eius mysteria uolentes suscipiunt, quam pauci qui eius uerba proferre in medium non erubescunt. Quid igitur nos facimus ? Forsitan multa[2] improbitate frontem fractam habeamus, qui non uerecundemur amorem indictatum sonare, quem et impudici aliquando non possunt sine uerecundia in uerbis exprimere. Sed aliud est inuestigare uicium ut eradicetur, aliud exhortari ad uicium ut uirtus et ueritas non ametur. Nos igitur inuestigamus et querimus ut sciamus et scientes caueamus quod illi inuestigant ut sciant, sed sciant ut faciant, quid[3] illud in nobis sit, quod desideria nostra sic multifariam diuidit et cor unum in diuersa deducit.

(3) Iuenimus autem hoc aliud non esse preter amorem, qui, cum sit motus cordis secundum naturam singularis et unicus, secundum actionem autem diuisus ; cum se inordinate mouet, id est, ad ea que non debet, cupiditas dicitur ; cum uero ordinatus est, caritas appellatur. Ipsum igitur hunc cordis motum, quem amorem appellamus

---

[a] Item tractatus eiusdem de substantia dilectionis D. Incipit de substantia dilectionis L, De substantia dilectionis *alia man.* N incipit liber augustini de substantia dilectionis A

1. nostris : uestris D
2. multa : multi D
3. quid : quod D

qua diffinitione signare poterimus ? Expedit nobis propius intueri eum ne lateat aliquatenus et non sciatur ; proptereaque nec caueatur cum (fol. 94ra) malus est, nec appetatur aut inueniatur cum bonus est, de quo et cum malus est tanta mala ueniunt, et cum bonus est, tanta bona procedunt.

[II. — Definitio amoris]

Ipsum igitur quomodo diffinimus ? Inuestigemus, consideremus quia[4] occultum est quod queritur, quantoque interius collocatum est, tanto magis in utraque parte cordi dominatur. Igitur uidetur amor et amor est[5] delectatio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid, desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium, per desiderium currens, requiescens per gaudium. Hinc bonum est et hinc malum est tuum, cor humanum, quia nec aliunde bonum es si bonum es, nec aliunde malum es, si malum es, nisi quod uel bene uel male amas quod bonum est. Nam omne quod est bonum est, sed cum id quod bonum est male amatur, illud bonum non est, et hoc malum est. Igitur nec qui amat malum est, nec quod amat malum est, nec amor quo amat malum est, sed quod male amat malum est, et hoc omne malum est. Ordinate ergo caritatem et iam malum nullum est.

[III. — Caritas ordinata, caritas Dei et proximi]

(1) Magnam rem commendare uolumus, si tamen ualemus quod uolumus. Omnipotens deus qui nullo indiget, quia ipse summum et uerum bonum est, qui nec de alieno accipere potest quo crescat, quoniam ex ipso sunt omnia, nec de suo amittere quo (fol. 94rb) decidat, quoniam in ipso immutabiliter consistunt uniuersa, ipse rationalem spiritum creauit, sola caritate, nulla necessitate, ut eum sue beatitudinis participem faceret. Porro ut idem aptus esset tanta beatitudine perfrui, fecit in eo dilectionem, spiritale palatum, quodammodo per hanc sensificans ad gustum dulcedinis interne, quatenus per ipsam uidelicet dilectionem sue felicitatis iocunditatem saperet, eique infatigabili desiderio inhereret. Per dilectionem ergo copulauit sibi deus creaturam rationalem, ut ei semper inherendo, ipsum quo beatificanda erat bonum, et ex ipso quodammodo per affectum sugeret, et de ipso per desiderium biberet, et in ipso per gaudium possideret. Suge, o apicula, suge. Suge et bibe dulcoris tui inenarrabilem suauitatem. Immergere et replere, quia ille deficere nescit, si tu non incipias fastidire. Adhere ergo et inhere, sume et fruere. Si sempiternus gustus fuerit, sempiterna quoque beatitudo erit. Non iam pudeat neque peniteat nos de amore fecisse uerbum. Non peniteat ubi tanta utilitas, non pudeat ubi talis honestas. Igitur per amorem sociata est factori suo creatura rationalis, solumque est dilectionis uinculum quod ligat utrosque in idipsum et tanto (fol. 94va) felicius quanto fortius. (2) Propter quod ut et indiuisa societas et concordia perfecta utrobique haberetur ; geminatus est nexus in caritate dei et proximi, ut per caritatem dei

4. quia : qua D
5. est : esse D

omnes uni cohererent, per caritatem proximi omnes ad inuicem unum fierent, ut quod de illo uno cui omnes inherebant, quisque in semetipso non caperet, plenius atque perfectius per caritatem proximi in altero possideret, et bonum omnium fieret totum singulorum.

[IV. — Caritas ordinata. Que possint amari] [De quo, quocum, in quem currere]

Ordinate ergo caritatem (Cant. 2, 4).

(1) Quid est : ordinate caritatem ? Si desiderium est, amor bene currat ; si gaudium est, bene requiescat. Est enim amor, sicut dictum est, delectatio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid : desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium, per desiderium currens et requiescens per gaudium, currens ad illud, et requiescens in illo. Ad quid ? aut in quo ? Audite : si forte explicare possimus quo currere debeat amor noster, aut in quo requiescere.

(2) Tria quidem sunt, que amari bene aut male possunt, id est deus, proximus et mundus. Deus supra nos est, proximus iuxta nos, mundus subtus nos. Ordinate ergo caritatem. Si currit, bene currat. Si requiescit, bene requiescat. Desiderium currit, gaudium requiescit. Propter quod gaudium uniforme est, quia semper in uno est, nec uicissitudine uariari potest. Desiderium autem motus mutabilitatem suscipit, et idcirco non se continet in uno, sed uarias species representat. Omnis namque cursus aut de illo est, aut cum illo, aut in illo ad quod est. Quomodo ergo currere debet desiderium nostrum ? Tria sunt : deus, proximus et mundus. Tria deus, duo proximus, unum mundus : habeat in cursu desiderii nostri, et est in desiderio ordinata caritas.

(3) Amor namque per desiderium et de deo et cum deo et in deum ordinate currere potest. De deo currit, quando de ipso accipit, unde eum diligit. Cum deo currit, quando eius uoluntati in nullo contradicit. In deum currit, quando in ipso requiescere appetit. Hec sunt tria que ad deum pertinent.

(4) Duo sunt proximi. Potest enim desiderium de proximo et cum proximo currere, sed in proximum non potest. De proximo, ut de eius salute et profectu gaudeat. Cum proximo, ut eum in uia dei et comitem itineris et socium peruentionis habere concupiscat. Sed in proximum non potest, ut in homine[6] spem et fiduciam suam constituat. Hec sunt duo que ad proximum pertinent, id est, de ipso, cum ipso et non in ipsum.

(5) Unum est mundi, de ipso currere, non cum ipso aut in ipsum. De mundo enim (fol. 95[ra]) desiderium currit, quando inspecto foris dei opere per admirationem et laudem ardentius intus ad ipsum se conuertit. Cum mundo curreret, si se pro mutabilitate temporalium, siue deiciendo in aduersis, siue eleuando in prosperis huic seculo conformaret. In mundum curreret, si in eius delectationibus semper requiescere uellet.

(6) Ordinate ergo caritatem, ut per desiderium currat de deo cum deo in deum, de proximo cum proximo et non in proximum de mundo

---

6. homine : hominem D

nec cum mundo nec in mundum, et in solo deo requiescat per gaudium. Hec est ordinata caritas, et preter ipsam omne quod agitur non ordinata caritas est, sed inordinata cupiditas.

QUID UERE DILIGENDUM SIT

[I. — Quomodo amor Dei cordis nostri requies et felix amor solus sit]

Vita cordis amor est, et idcirco omnino impossibile est ut sine amore sit cor quod uiuere cupit. Quid hinc sequatur considera. Si enim humana mens sine amore esse non potest, aut seipsam, aut certe aliud aliquid a se diligat necesse est. Quia uero in seipsa perfectum bonum non inuenit, si se solam diligeret, felix amor non esset. Oportet ergo, si feliciter amare desiderat, aliud aliquid preter se quod amet inquirat. Si autem imperfectum aliquid extra se amare ceperit, amorem quidem suum irritat, sed miseriam non excludit. Feliciter ergo non diligit, donec (fol. 95rb) ad uerum et summum bonum per amoris desiderium se conuertit. Quia uero summum et uerum bonum deus est, solus ille feliciter amat qui deum amat et tanto felicius quanto amplius. Hec est igitur cordis nostri requies, cum in amore dei per desiderium figitur, nec ultra quicquam appetit, sed in eo quod tenet quadam felici securitate delectatur. Quia enim illud nec appetitus ultra protrahit, nec timor repellit, quodammodo in idipsum iocunditatis sine uexatione requiescit. Sed quia humane mentis infirmitas, ut non dicam semper sed uix aliquando in illam diuine contemplationis dulcedinem figi potest, quodam interim studio ad illam ad quam necdum pertingere sufficit stabilitatem assuefacienda est, id est, si deum semper cogitare non possumus, saltem cor nostrum ab illicitis et uanis cogitationibus restringendo, in consideratione operum dei et mirabilium eius illud teneamus, ut dum semper minus instabiles esse satagimus, tandem aliquando donante deo uere stabiles fieri ualeamus.

[II. — Quomodo uera fides hoc mundo utatur]

Ut autem huius promotionis aliquod tibi exemplum subiciam, uniuersus iste mundus quasi quoddam diluuium est, quia omnia que in hoc mundo sunt ad similitudinem aque incertis euentibus fluctuando decurrunt. Vera autem (fol. 95va) fides que non transitoria sed eterna promittit, quasi a quibusdam fluctibus, sic a mundi huius cupiditate in superna animum attollit et portari quidem ab aquis potest, sed mergi omnino non potest, quia ad necessitatem hoc mundo utitur, sed eius desideriis per affectum non implicatur. Quisquis ergo eterna non credens, sola que transeunt appetit, hunc quasi sine naui laborantem in fluctibus, impetus aque decurrentis secum trahit. Qui uero eterna credens transitoria diligit, hic iuxta nauem naufragium facit. Qui autem eterna bona et credit et diligit, hic in naui positus fluctuantis maris undas securus pertransit. Et quia per desiderium fidei nauem non transgreditur, iam quodammodo in fluctibus terre stabilitatem imitatur. Primum ergo, si hoc mare magnum illesi pertransire uolumus, fabricemus nauem, ut fidem integram habeamus, deinde nauem

fidei inhabitemus per caritatem, ut et credamus quod diligere debemus, et diligamus quod credimus, sicque et lex dei in corde nostro sit per recte fidei cognitionem et cor nostrum in lege dei sit per dilectionem.

[III. — De operibus conditionis et operibus restaurationis]

Sed ut facilius cognoscas quomodo uel unde hanc quam dixi nauem siue archam in corde tuo edificare debeas, per quam huius diluuii naufragio eductus ad portum quietis peruenias, duo opera Dei considera, uidelicet opus conditionis et opus restaurationis. Opus (fol. 95vb) autem conditionis est creatio celi et terre, et omnium que in eis continentur, que sex diebus facta sunt. Opus uero restaurationis, incarnatio uerbi et omnia que a principio mundi usque ad finem, uel ad ipsam prenuntiandam precesserunt, uel ad ipsam confirmandam secutura sunt : que omnia sex etatibus fiunt. Sed opera restaurationis magis pertinent ad fidem catholicam, que idcirco sancti amplius diligunt, quia in eis sue salutis remedia agnoscunt. Hec autem partim per homines, partim per angelos, partim per semetipsum operatus est deus, ut in archa spiritali prima sit mansio opera hominum, secunda opera angelorum, tertia opera dei, supremus cubitus auctor uniuersorum deus.

Roger BARON.
Paris-Angers.

La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après s. Augustin et Calvin

Aux yeux de nombreux réformés, Calvin a repris simplement les principaux thèmes de la doctrine augustinienne lorsqu'il aborde l'exposé du mystère de la prédestination et de la réprobation. Certes, on retrouve dans l'*Institution chrétienne* plusieurs principes que l'évêque d'Hippone a proclamés avec force durant la controverse pélagienne, mais nous ne croyons pas que l'on puisse identifier en tout point sur ce sujet la pensée de Calvin et celle de S. Augustin. Notre étude forme la suite naturelle de celle que nous avons consacrée, dans cette même revue, au mystère de la justification tel que l'exposent l'Évêque d'Hippone et le Réformateur de Genève.[1]

S. Augustin, dans sa lutte contre le pélagianisme, insiste sur la gratuité absolue de la grâce de la prédestination. La cause n'en est pas la prévision des mérites mais seulement la miséricorde de Dieu. Calvin reprend ce thème en citant l'évêque d'Hippone : « Pourtant (c'est pourquoi) ce que dit S. Augustin en un autre lieu demeure vrai : que la grâce de Dieu ne trouve point qui elle doibve eslire ; mais qu'elle les fait. »[2]

Par voie de conséquence, la grâce intérieure est efficace par elle-même. Ce n'est pas l'homme qui par sa bonne volonté rendrait fructueux un secours simplement « suffisant » acordé par Dieu. L'acceptation de la grâce est elle-même le fruit de la grâce. Calvin de nouveau, approuve S. Augustin : « Nous avons maintenant le point, que nous débatons principallement, approuvé par la bouche de Sainc Augustin. C'est que la grâce n'est point seulement présentée de Dieu, pour estre rejectée ou acceptée selon qu'il semble bon à un chascun, mais que c'est icelle grâce

1. Revue des Études Augustiniennes, V, 1959, 21-32.
2. *Institution chrétienne* (1541) édition Jacques PANNIER, Paris 1936-38, ch. VIII, t. III, p. 70.

seule, laquelle induict noz cœurs à suyvre son mouvement, et y produict tant l'eslection que la volonté. »[3]

On comprend dès lors que Calvin reprenne la distinction fréquente chez S. Augustin entre la grâce extérieure de la prédication, incapable à elle seule de justifier et la grâce intérieure qui, d'une manière souveraine et efficace, touche le cœur de l'homme. Calvin parle de « cent hommes qui escouteront un mesme sermon ; vingt le recevront en obeÿssance de Foy ; les autres, ou n'en tiendront compte, ou s'en mocqueront... »[4]

Sur un autre point, Calvin s'accorde avec S. Augustin. Ce dernier ne cherche pas à montrer comment la volonté salvifique de Dieu est vraiment universelle. Puisque tous les hommes, à leur naissance, appartiennent à la « massa damnata », Dieu, sans aucune injustice, peut laisser certaines âmes dans leur état de corruption sans leur accorder la grâce de la justification[5]. Livrées à la concupiscence, elles s'attacheront à une fin mauvaise : Dieu ne les pousse pas à l'enfer ; elles s'y dirigent d'elles-mêmes, entraînées par le poids de la *mundana cupiditas*[6]. S. Augustin n'enseigne donc pas que Dieu accorde à tous les hommes la grâce suffisante de se sauver. Calvin reprend fidèlement le thème de la *massa damnata*. « Si ainsi est, que tous hommes, de leur condition naturelle, soient coulpables de condamnation mortelle, de quelle iniquité, je vous prie se plaindront ceux, lesquelz Dieu a prédestinés à mort ?[7] »

C'est pourquoi, le Réformateur de Genève interprète le texte de la I. Tim. 2/9 : « Dieu veut le salut de tous les hommes. » de la même manière que S. Augustin. « ...Il se peut facilement monstrer... qu'il (S. Paul) ne parle point là de tous hommes, pour signifier un chascun d'eux, mais tous estatz. »[8]

Sans utiliser les mêmes expressions techniques, Calvin reprend la distinction augustinienne concernant ceux qui sont « congruenter vocati »

---

3. *Institution chrétienne*, ch. II, t. I, p. 152. Cet enseignement, saint Augustin l'a développé surtout dans le *De correptione et gratia*.

4. *Institution chrétienne*, ch. VIII, t. III, p. 101.

5. « Quotquot enim ex hac stirpe (Adami) gratia Dei liberantur, a damnatione utique liberantur, qua jam tenentur obstricti. Unde etiam si nullus liberaretur, justum Dei judicium nemo juste reprehenderet. Quod ergo pauci in comparatione pereuntium, in suo vero numero multi liberantur, gratia fit, gratis fit, gratiae sunt agendae quia fit... » *De correptione et gratia*, 10, 28, PL 44/933.

6. Cf. *Opus imperfectum contra Julianum*, 1, 83, P.L. 45/1104.

7. *Institution chrétienne*, ch. VIII, t. III, p. 74.

8. — — ch. VIII, t. III, p. 105. Chez S. Augustin, on trouve cette exégèse à plusieurs endroits. Par exemple : *De correptione et gratia*, 14, 44. « Ita dictum est : *Omnes homines vult salvos fieri*, ut intelligantur omnes praedestinati, quia omne genus hominum in eis est. » P.L. 44/943. Voir aussi *Enchiridion*, 103. ... « Ut « omnes homines », omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum, reges, privatos, nobiles, ignobiles, sublimes, humiles, doctos, indoctos. » P.L. 40/280. — Nous adoptons l'interprétation de la pensée augustinienne proposée par O. Rottmanner. L'*Augustinisme* (1908) traduction française dans *Mélange de science religieuse* 1949, p. 29-48.

(les prédestinés) et ceux qui sont simplement « vocati » (sans être prédestinés.[9]) « Il y a la vocation universelle, qui gist en la prédication extérieure de l'Évangile, par laquelle le Seigneur invite à soy tous hommes indifféremment... Il y en a une autre, spéciale, de laquelle il ne faict quasi que les fidèles participans, quand par la lumière intérieure de son Esprit, il faict que la doctrine soit enracinée en leurs cœurs[10]. »

Jusqu'à présent, nous avons constaté un accord complet entre Calvin et S. Augustin. Mais le Réformateur de Genève qui approuve si souvent l'Évêque d'Hippone laisse pourtant échapper une légère critique à son endroit. Parlant de la Providence divine relative aux péchés des hommes, il écrit : « Les anciens docteurs craignent aucunesfois de confesser la vérité en cet endroict, pource qu'ilz ont pœur de donner occasion aux mauvais de médire, ou parler irrévéremment des œuvres de Dieu. Laquelle sobriété j'approuve tellement, que je ne pense point toutesfois qu'il y ayt aucun danger de tenir simplement ce que nous en montre l'Écriture. S. Augustin mesme ha aucunesfois ce scrupule ; comme quand il dict que l'aveuglement et endurcissement des mauvais ne se rapporte point à l'opération de Dieu, mais à sa prescience. Or ceste subtilité ne peut convenir avec tant de locutions de l'Escriture, lesquelles monstrent évidemment qu'il y a autre chose que la providence de Dieu. »[11]

Calvin n'aime pas la distinction entre vouloir et permettre lorsque nous parlons de la Providence divine. « Aucuns recourent icy à la différence de volonté et de permission, disans que les iniques périssent, Dieu le permettant, mais non pas le voulant. Mais pourquoy dirons-nous qu'il le permet, sinon pource qu'il le veult ?[12] »

S. Augustin qui utilise fréquemment la distinction entre vouloir et permettre a expliqué en quel sens il utilise le verbe « sinere ». « Non ergo fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo[13] ». « Nec dubitandum est Deum facere bene, etiam sinendo fieri quaecumque fiunt male[14]. » La permission du mal par Dieu n'est donc point une simple résignation devant une déficience inévitable. La toute-puissance divine pourrait empêcher la créature coupable de commettre le mal. En envoyant à l'homme sa grâce efficace, Dieu le préserve par le fait même du péché. Il y a donc bien une volonté de Dieu dans la permission du mal. Mais S. Augustin refusera toujours de dire que Dieu meut positivement sa créature au péché.

---

9. *De diversis quaestionibus, ad Simplicianum*, I, 2, 13. « Illi enim electi, qui congruenter vocati ; illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi quia non secuti, quamvis vocati. » P.L. 40/113.
10. *Institution chrétienne*, ch. VIII, t. III, p. 95.
11. — — ch. II, t. I, p. 162.
12. — — ch. VIII, t. III, p. 79.
13. *Enchiridion*, 95, P.L. 40/276.
14. — 96, P.L. 40/276.

Voyons maintenant pourquoi Calvin rejette la distinction en Dieu entre vouloir et permettre. Comme S. Augustin, il ne veut pas considérer Dieu comme un simple spectateur du mal. Le Seigneur abandonne les méchants à leurs propres forces. « Comme ainsi soit que la lumière de Dieu ostée, il ne reste sinon obscurité et aveuglement en nous ; son Esprit osté, noz cœurs soient endurcis comme pierre, sa conduite cessant, nous ne puissions que nous esgarer à travers champs, à bonne cause il est dict qu'il aveugle, endurcit, et poulse ceulx ausquels il oste la faculté de voir, obéir et faire bien[15]. »

Si Calvin s'était contenté de développer ce thème, il n'aurait pas dépassé la pensée de S. Augustin. Mais aux yeux du Réformateur de Genève, cette explication ne suffit pas. Commentant le passage de l'Écriture sur l'endurcissement du Pharaon, Calvin écrit : « Faut-il entendre qu'il luy a endurcy en ne luy amollissant point ? Cela est bien vray. Mais il a faict d'avantage : c'est qu'il a livré son cœur à Sathan, pour le confermer en obstination[16]. » Calvin parle du Seigneur qui « besogne[17] » dans les pécheurs. Le Réformateur de Genève veut-il expliquer que Dieu meut l'homme au « matériel du péché » selon l'expression scolastique ? Calvin n'utilise jamais cette distinction qu'il aurait certainement jugée sophistique. (Il a horreur de toute notion empruntée à la philosophie.) Ainsi s'établit un véritable parallélisme entre la causalité divine opérant dans le juste et le pécheur. Les Pères du Concile de Trente en ont conclu que dans cette perspective, on devait logiquement affirmer : « La trahison de Judas est autant l'œuvre de Dieu que la conversion de Paul[18]. » Calvin a protesté contre cette imputation : « D'autant que je hay ces façons de parler estranges, je condamne volontiers ceste sentence : que la trahison de Judas est aussi bien venue de Dieu, que la vocation de S. Paul. Mais de dire que Dieu ne fait rien par les meschants, sinon en le permettant : à qui est-ce qu'ils le persuaderont, fors à ceux ausquels toute la doctrine de l'Escriture est incognue ? »[19]

Calvin cherche donc à montrer comment Dieu n'est pas responsable du péché. Il écrit en effet : « Je nye donc, que le péché laisse d'être imputé pour péché, d'autant qu'il est nécessaire. Je nye d'autrepart, qu'il s'ensuive qu'on puisse éviter le péché, s'il est volontaire[20]. » Aux yeux de Calvin, le pécheur accomplit spontanément le mal. Cette constatation suffit, à son avis, pour prouver la culpabilité de l'homme. Et à ses contradicteurs qui lui reprochent de considérer la volonté humaine comme un être

---

15. *Institution chrétienne*, ch. II, t. I, p. 162.
16. — — ch. II, t. I, p. 163.
17. — — ch. II, t. I, p. 163.
18. Session VI, canon 6. DENZINGER : 816.
19. *Les Actes du Concile de Trente avec le remède contre la* (sic.) *poison*. Édition PINEREUL, Genève 1556, p. 967.
20. *Institution chrétienne*, ch. II, t. I, p. 169.

inanimé dans les mains de Dieu, il répond : « Qui est celuy si enragé, qui estime l'homme estre poulsé de Dieu, comme nous jettons une pierre[21] ? »

En résumé, Calvin se contente de juxtaposer des thèses contradictoires[22] : La distinction entre vouloir et permettre en Dieu est à rejeter et cependant, Dieu n'est pas responsable du mal. L'homme pèche nécessairement et pourtant, il est puni justement par le Créateur.

Pour approfondir la divergence qui sépare Calvin de S. Augustin, voyons comment l'un et l'autre expliquent le péché d'Adam.

L'Évêque d'Hippone affirme avec force qu'Adam avait reçu une grâce qui lui permettait vraiment de persévérer. C'est le célèbre « adjutorium sine quo non[23]. » L'initiative du péché réside donc en Adam seul. Au contraire, Calvin affirme que Dieu a voulu positivement la chute d'Adam. « Or, ce que je dy ne doibt sembler advis estre estrange : c'est que Dieu non seulement a préveu la cheute du premier homme et en icelle la ruine de toute sa postérité, mais qu'il l'a ainsi voulu[24]. » Ailleurs, il déclare que « Adam par le vouloir de Dieu est tresbuché[25]. » Ainsi aux yeux du Réformateur, la créature est abandonnée par Dieu avant qu'elle n'ait posé aucun obstacle à la grâce. La privation du secours divin a pour raison, non pas la mauvaise volonté de l'homme, mais l'initiative de Dieu.

Certes, S. Augustin ne cherche pas à montrer comment Dieu veut le salut de tous les hommes, mais si plusieurs ne sont pas sauvés, c'est toujours en raison du péché originel ou des péchés actuels.

En effet, l'évêque d'Hippone affirme que Dieu « ne commande jamais l'impossible mais qu'en nous donnant ses ordres, il nous avertit et d'accomplir ce que nous pouvons et de demander ce que nous ne pouvons pas[26]. »

Or, Calvin qui cite plusieurs passages équivalents[27] de S. Augustin ne transcrit pas la phrase : « Dieu ne commande jamais l'impossible ». Il recule devant la conclusion que ses lecteurs tireraient spontanément : Chacun a donc la grâce suffisante de se sauver.

Certes, lorsque S. Augustin écrit cette phrase « Dieu ne commande pas l'impossible », nous croyons qu'il pense non pas à tous les hommes, mais aux baptisés. Pour eux, l'accomplissement de la Loi est vraiment possible. Faut-il en conclure qu'il admet pour les chrétiens l'existence d'une grâce

---

21. *Institution chrétienne*, ch. II, t. I, p. 188.

22. Nous rappelons l'aveu de M. François WENDEL : « Le système de Calvin n'est pas un système fermé, élaboré à partir d'une idée centrale, mais... il englobe successivement toute une série de notions bibliques dont quelques-unes sont difficilement conciliables en logique. » *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950, p. 274. En réalité, nous pensons que la source de ces « oppositions dialectiques » n'est pas l'Écriture, mais l'influence du nominalisme. (cf. conclusion de notre étude.)

23. *De correptione et gratia* 12/34. « Aliud est adjutorium sine quo aliquid non fit et aliud est adjutorium quo aliquid fit. » P.L. 44/936.

24. *Institution chrétienne*, ch. VIII, t. III, p. 78-79.

25. — — ch. VIII, t. III, p. 74.

suffisante ? A notre avis S. Augustin se trouve en face d'une difficulté qu'il n'a pas pu résoudre. En effet, il enseigne que la grâce efficace par elle-même prévient les résistances de l'homme[28]. Pourquoi donc tous les chrétiens ne sont-il pas prédestinés ? Dieu les a tirés de la « massa damnata. » Pourquoi n'achève-t-il pas ce qu'il a commencé ? S. Augustin avoue humblement son ignorance[29]. En résumé l'évêque d'Hippone juxtapose deux thèses sans les concilier : d'une part, les pécheurs sont vraiment responsables et d'autre part, ils n'ont pas reçu la grâce efficace qui seule leur aurait permis de persévérer. Mais au moins cette conclusion s'impose : Selon S. Augustin, Dieu refuse la grâce de la prédestination après la prévision soit du péché originel, soit de la perte de la justification[30]. Calvin simplifie le problème puisqu'à ses yeux, la grâce de la justification est toujours unie à celle de la prédestination. Si on est sorti de la « massa damnata » on ne peut plus y retomber[31]. S. Augustin respecte beaucoup mieux la complexité du mystère : le disciple du Christ peut défaillir et ne pas recevoir la grâce de la prédestination. Ainsi Calvin, en identifiant le *vrai* chrétien et le prédestiné, explique la réprobation par une cause *unique :* le péché d'Adam voulu par Dieu. Pour le Réformateur, il existe donc un parallélisme strict entre la prédestination et la réprobation. Dieu a voulu manifester sa colère avant la prévision de tout péché. C'est pourquoi, il décide de jeter l'humanité dans l'état de « massa damnata » en voulant le péché d'Adam[32].

---

26. *De natura et gratia*, 43, nº 50, P.L. 44/271.

27. *Institution chrétienne*, ch. II, t. I, p. 178.

28. Cf. *De correptione et gratia*, 12, 38. « Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur ; et ideo quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur. » P.L. 44/940.

29. Cf. *De dono perseverantiae* 9,21 : « Ex duobus itaque parvulis originali peccato pariter obstrictis, car iste assumatur, ille relinquatur : et ex duobus aetate jam grandibus impiis, cur iste ita vocetur ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocetur aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem piis, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei. » P.L. 45/1005.

Cf. également de *correptione et gratia* 8,17 « Hic si a me quaeratur, cur eis Deus perseverantiam non dederit qui eam qua christiane viverent, dilectionem dedit : me ignorare respondeo. » P.L. 44/925-926.

30. Parlant des chrétiens non-prédestinés, S. Augustin déclare : « Sic a fide christiana et conversatione *lapsuri* sunt ; » ainsi (Deus) « scitque illos ita stare, ut *praescierit* esse casuros. » *De correptione et gratia* 7,16. P.L. 44/925

31. C'est pourquoi Calvin veut que le fidèle justifié (c'est-à-dire appelé au salut) soit sûr de sa prédestination : « Ce a esté donc tresmal parlé à Sainct Grégoire, de dire que nous sçavons bien de nostre vocation, mais que de nostre élection nous en sommes incertains. » *Institution chrétienne*, chap. VIII, t. III, p. 96-97.

32. C'est pourquoi, à l'origine de la réprobation, il existe un décret divin identique à celui qui préside à la prédestination.

« Nous appelons Prédestination le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chascun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. Ainsi selon la fin à laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie. » *Institution chrétienne*, chap. VIII, t. III, p. 62.

Au contraire, pour S. Augustin, l'initiative du premier péché se trouve en l'homme seul. L'humanité s'est séparée de Dieu par une chute que Dieu a seulement permise et non pas voulue[33].

Quelle est l'origine profonde de la divergence qui sépare Calvin et S. Augustin ? A notre avis, le Réformateur de Genève s'est laissé influencer par le nominalisme, d'une manière au moins inconsciente. En effet, les disciples d'Ockam s'étaient habitués à spéculer sur la toute-puissance divine et l'on se demandait si « de potentia Dei absoluta », le Seigneur pouvait ordonner qu'on le haïsse. Plusieurs répondaient affirmativement. On habituait ainsi son esprit à ne plus respecter le sens profond des mots de justice, de sainteté, de sagesse de Dieu.

Or Calvin, à notre avis, succombe au même défaut en déclarant que Dieu ne viole pas sa justice lorsque il veut le péché d'Adam et par conséquent la mort de tous ses descendants. Le nominalisme avait créé un climat intellectuel dans lequel l'esprit confondait mystère et contradiction. C'est pourquoi, Calvin sacrifie si allègrement le libre arbitre du pécheur, tout en affirmant sa responsabilité devant Dieu. S. Augustin parle souvent de la servitude de la liberté, mais c'est toujours en référence à la fin mauvaise de l'homme. Au contraire, lorsque le Réformateur déclare que les non-prédestinés pèchent nécessairement, il s'agit d'une nécessité non seulement morale mais encore ontologique, enracinée dans leur être.

On trouve parfois chez S. Augustin l'expression « praedestinatio ad mortem. » (cf. *De anima et ejus origine*), L. IV /16.

...« quos praedestinavit ad vitam misericordissimus gratiae largitor... quos praedestinavit ad aeternam mortem, justissimus supplicii retributor. » P.L. 44/533.

Mais cette expression doit être comprise en fonction de l'ensemble de la pensée de S. Augustin. Étant supposé que Dieu ne sort pas tel homme de la « massa damnata », l'existence de ce malheureux aura infailliblement pour terme l'enfer. Mais le Créateur n'a pas voulu la « massa damnata », il l'a seulement permise, ce que nie Calvin.

33. M. J. CADIER, dans son article *Calvin et Saint Augustin* (*Augustinus Magister*, congrès augustinien, Paris 21-24 septembre 1954, volume II, p. 1050) écrit : « Reconnaissons cependant que la rigueur des termes calvinistes : ordonner à (la peine éternelle) est plus rude que les affirmations augustiniennes. Peut-être, pourrait-on faire ici intervenir la distinction entre supralapsaire et infralapsaire. Calvin, avec son affirmation des décrets éternels, situerait la prédestination avant la chute dans une intention prise par Dieu de toute éternité. S. Augustin la placerait plutôt après la chute, en relation uniquement avec le péché originel et la rémission des péchés. »

Nous exprimerions, pour notre part, la divergence entre Calvin et S. Augustin par d'autres formules. Car la prédestination pour l'un comme pour l'autre est un choix divin pris de toute *éternité*. Mais quel est le motif qui préside au *rejet* des non-prédestinés ?

Pour Calvin, le décret divin qui écarte certains du salut a pour origine première l'intention de Dieu qui veut manifester sa *colère*. C'est pourquoi il décide la faute d'Adam avec cette volonté de ne pas retirer du mal les réprouvés. En ce sens, on pourra parler de décret *supralapsaire* puisque c'est la décision d'écarter les non-prédestinés du salut qui cause la *massa damnata*.

Au contraire, pour S. Augustin, le décret divin écarte les non-prédestinés en raison de leur appartenance à la *massa damnata*, soit qu'ils n'en aient jamais été tirés, soit qu'ils y soient retombés. Et l'existence de cette *massa* n'a pas été voulue positivement par Dieu. Il a seulement permis cette catastrophe (en ce sens qu'il ne l'a pas empêchée).

Jusqu'à présent nous avons comparé la doctrine de S. Augustin et de Calvin. Il nous reste à nous demander dans quelle mesure l'un et l'autre sont fidèles à la Révélation. A notre avis, les fondements de la doctrine de la prédestination sont irréprochables chez l'évêque d'Hippone : gratuité du salut, efficacité de la grâce[34]. Ce qui est moins heureux, c'est son enseignement sur la réprobation. En effet, son attention a été trop centrée sur le thème de la « massa damnata » et pas assez sur la volonté salvifique universelle de Dieu. C'est pourquoi, il faut corriger sa doctrine en affirmant que tous les hommes (au moins les adultes) ont été placés par Dieu, d'une manière efficace, sur le chemin du salut. Ce principe ne signifie pas que tous ont été justifiés, mais que tous ont reçu l'« initium salutis ». Et si, de fait, tous ne sont pas sauvés, c'est parce que beaucoup ont posé des obstacles à la grâce, obstacles qu'ils auraient pu ne pas poser.[35] Ainsi, Dieu ne refuse la grâce de la persévérance finale qu'après la prévision de nombreux démérites.

Mais ces corrections ne bouleversent pas le fond de la théologie de S. Augustin. Elles ajoutent des précisions à des thèmes conformes à la Révélation. Ainsi l'existence de la « massa damnata » ne doit pas être rejetée, mais on ajoute que Dieu veut en sortir tous les hommes. De même, la gratuité de la grâce de la persévérance finale continue d'être défendue, mais on précise que Dieu ne la refuse qu'à ceux qui ont posé de nombreux obstacles à la grâce.

Au contraire, la doctrine de Calvin, pour devenir conforme à la Révélation, doit subir des changements profonds. Il faut absolument rejeter la thèse de Dieu voulant le péché d'Adam et par conséquent, admettre la distinction en Dieu entre vouloir et permettre. De même il faut reconnaître que le justifié peut perdre la grâce du salut et n'être point prédestiné. La liaison indissoluble que Calvin établit entre la justification et la prédestination n'est pas conforme à la Révélation.

On ne peut nier que le Réformateur de Genève s'inspire de S. Augustin, mais Calvin transpose les thèmes de l'évêque d'Hippone dans une théologie qui n'est plus soutenue, comme celle de S. Augustin, par la grande tradition de l'Église[36].

Georges BAVAUD.
Fribourg (Suisse).

---

34. Nous rappelons la définition augustinienne de la prédestination : « praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. » *De dono perseverantiae* 14,35 P.L. 45/1014.

35. Ce n'est pas le lieu ici de démontrer la vérité de ces thèses. Personnellement, nous suivons sur ce sujet, la doctrine du P. Marin-Sola. Cf. G. BAVAUD, *Marin-Sola et le molinisme*, dans *Revue Thomiste*, LVIII, 1958, 473-483.

36. L'étude des rapports entre s. Augustin et Calvin vient d'être traitée d'une manière magistrale par Lucius SMITS : *Saint Augustin dans l'œuvre de Calvin*, I. *Etude de critique littéraire* ; II. *Table des références augustiniennes*, Louvain, 1957-1958.

Per un commento alle 'Confessioni'

I. — *SITUAZIONE ATTUALE*

Non esiste un commento alle *Confessioni* di s. Agostino. Gli eruditi dei secoli XVII e XVIII, che ci hanno lasciati dei commenti a numerosi autori dell'antichità cristiana, dei quali non pochi rimangono tuttora validi come miniere di preziose informazioni e come stimolo a interpretazioni geniali, non hanno fatto nulla di somigliante per il capolavoro agostiniano. Non si può certo considerare soddisfacente il lavoro del maurino J. M(artin), pubblicato a Parigi nel 1741, sebbene la traduzione e le note possano ancora servire al lettore delle *Confessioni*.

Né si può dire che la critica recente ci abbia dato un commento che corrisponda allo stato attuale degli studi agostiniani.

Nel 1947 H. Fuchs si augurava giustamente che dei commenti criticamente informati venissero a integrare l'apporto indispensabile che danno ogni giorno alla nostra conoscenza dei classici greci e latini le innumerevoli monografie (che sono d'altra parte di ampiezza e di valore molto disuguale) (« Museum Helveticum » iv, pp. 194 s.). Due anni dopo (« Rivista di filologia classica », lxxvii, 1949, p. 153), ritenevamo opportuno segnalare, nel commento del Waszink al *De anima* di Tertulliano, un lavoro che rispondeva nel modo più egregio alle esigenze indicate dall'eminente latinista di Basilea, e che citiamo qui come tipo del commento di cui discorriamo.

Ma una fortuna simile non sembra che sia toccata finora a s. Agostino. Per limitarci alle *Confessioni*, è ben giusto riconoscere l'utilità delle note che accompagnano alcune edizioni e traduzioni, come quelle del De Labriolle, del Tescari, del Vega, del Capello, e soprattutto quella di Gibb e Montgomery, del 1927, che costituisce quanto abbiamo di meglio in questo campo. Ma nessuno di questi studiosi s'è proposto di darci un commento nel senso vero della parola ; né è questo lo scopo che si prefigge il P. De Solignac nelle note all'edizione che ha in preparazione per la « Bibliothèque Augustinienne », e che sono certamente destinate a rendere servizi preziosi.

Non sarebbe obiettivo, indubbiamente, attribuire questa lacuna a una mancanza d'interesse per il capolavoro agostiniano. Basta pensare, per smentire un tale sospetto, all'abbondanza degli studi comparsi negli ultimi anni, nei quali le *Confessioni* sono studiate sotto tutti i punti di vista : critica testuale, problemi filologici e letterari, analisi psicologica, orientamenti filosofici e teologici, valore storico, ecc.

Bisognerà forse pensare che la ricca e complessa problematica agostiniana, e in particolare quella che presentano le *Confessioni*, orienti l'attività dei ricercatori verso settori determinati, corrispondenti alla preparazione e all'interesse di ciascuno, nello sforzo di risolvere i problemi particolari posti da questa o da quella parte, da questo o da quell'aspetto dell'opera ?

Così le ricerche condotte dal Courcelle per situare le *Confessioni* nell'insieme dell'opera letteraria di Agostino hanno aperto prospettive nuove per l'intelligenza

di vari aspetti delle medesime. Così il valore storico delle *Confessioni*, soprattutto per ciò che si riferisce al processo della conversione, è stato studiato con un impegno che, sebbene non abbia permesso di giungere a conclusioni accolte da tutti, ha ampliato notevolmente il quadro delle nostre conoscenze : si pensi ai lavori dedicati all'esame degli influssi neoplatonici. Un altro genere di studi, da cui abbiamo avuto contributi notevoli, sebbene sia ancora più delicato e meno atto a condurre a conclusioni uniformi, è rappresentato dalle analisi delle esperienze religiose culminanti nelle « estasi » del libro VII e del IX e in certe pagine del X.

II. — SCOPO E FUNZIONE

Senza proseguire qui in una enumerazione che non finirebbe così presto, ci si potrebbe domandare : perché, dunque, un commento alle *Confessioni?* Non sarebbe meglio continuare in queste ricerche monografiche, che analizzano il significato dell'opera nel suo insieme, o i problemi particolari che essa pone, ricerche che nelle ultime decine d'anni hanno fatto progredire considerevolmente la nostra conoscenza del capolavoro agostiniano ?

Non intendiamo mettere in discussione l'utilità di lavori di questo genere, in cui sono precisati i diversi aspetti delle *Confessioni :* filologico, letterario, storico, filosofico, teologico. Si tratta di vedere se non è urgente fare *anche* qualche altra cosa.

A. *Per comprendere e valutare*

Ci si permetta anzitutto di richiamare l'attenzione su un fatto di evidenza lapalissiana. Che cosa vuole il lettore che prende in mano le *Confessioni* (come qualsiasi opera letteraria che, essendo un prodotto di tempi e di ambienti differenti dal nostro, non è alla portata del primo venuto) ?

Nessun dubbio che una visione d'insieme dell'opera nel suo significato, nel suo scopo, nelle sue caratteristiche, sia indispensabile per affrontarne la lettura ; nessun dubbio che parecchi dei problemi trattati nei lavori di cui ora si parlava possano interessare il lettore. Ma quello di cui egli ha bisogno, che egli vuole anzi tutto, è *comprendere* bene il testo che si dispone a leggere.

A tale scopo gli occorrerà una conoscenza sufficiente del latino (del latino di Agostino), o una buona traduzione. Le note faranno il resto, ma solo fino a un certo punto. Non è infatti possibile rispondere, con poche note concise, come sono quelle di cui disponiano, ai problemi numerosi e complessi che il testo agostiniano non può non suscitare in un lettore avvertito ed esigente.

Questo è il tipo di lettore che abbiamo in mente quando parliamo della necessità d'un commento. Siamo ben certi che, quando si disporrà d'un commento monumentale alle *Confessioni*, in tredici volumi — uno per ciascun libro — il 99 % dei lettori di Agostino continueranno a servirsi delle edizioni (e soprattutto della traduzioni) correnti, sobrie e maneggevoli ; ma non saranno queste edizioni e traduzioni che potranno rispondere agli interrogativi d'ogni sorta posti dall'opera. Si dirà che a questo mirano le monografie di cui si parlava.

D'accordo : ma qual lettore, che non sia uno specialista, può accedere a una produzione tanto ampia e dispersa ? Uno dei compiti del commento sarà precisamente di presentare in una maniera organica (preciseremo il significato di questa espressione) e critica il risultato degli studi monografici.

Crediamo anche all'utilità d'uno studio introduttivo che faciliti al lettore meno esperto l'incontro con Agostino : ma, pur augurando che il tentativo da noi fatto in tal senso sia ripreso e migliorato, non sarà certamente in un' introduzione che si potranno affrontare i diversi problemi presentati dal testo.

B. *Penetrazione critica*

Ma il commento ha ancora un'altra funzione, essenziale dal punto di vista critico.

Se è utile — e non di rado necessario — isolare i problemi posti da un'opera per farne oggetto d'uno studio particolare, è chiaro che solo situandoli nel contesto dell'opera stessa questi problemi acquistano il loro autentico significato. Isolandoli, si corre il pericolo di eludere la difficoltà e di snaturarli volendoli semplificare.

Inoltre, l'obligo che s'impone al commentatore di non trascurare nessun periodo, nessuna frase, permette spesso di cogliere dei problemi là dove il ricercatore, che persegue degli scopi prestabiliti, passerebbe oltre senza rendersene conto.

L'editore che si sforza, com'è necessario, di penetrare il pensiero del suo autore, di scoprirne il fondo e le allusioni storiche, di determinarne gli atteggiamenti lessicali, grammaticali e stilistici — l'*usus scribendi*, al quale Giorgio Pasquali attribuiva giustamente tanta importanza per la costituzione del testo — non fa, in parte, il lavoro del commentatore ?

La considerazione di due aspetti particolarmente notevoli delle *Confessioni* agostiniane varrà a sottolineare ancora meglio la funzione e l'importanza del commento : vogliamo dire, da una parte, la ricchezza multiforme di quest'opera e, dall'altra parte, la sua mancanza di carattere sistematico.

Accanto al racconto autobiografico, già in sé pieno d'interesse per la grandezza dell'uomo che ci si presenta e per la luce che getta sull'ambiente in cui opera quest'uomo, vi è l'analisi psicologica, sul protagonista stesso e su certi personaggi che lo circondano, analisi spinta non di rado fino a profondità sconcertante (si pensi al furto delle pere nel II libro e, in un genere del tutto diverso, alle ascensioni a Dio del VII e del IX, alle pagine dedicate alla memoria nel X) ; vi è lo sforzo speculativo di penetrare i problemi con l'ausilio dell'apporto culturale che Agostino attinge alle sue letture, come nella meditazione sul significato del tempo che domina il libro XI ; vi è la preoccupazione polemica contro i Maniche e contro altri avversari della fede cattolica ; vi sono le considerazioni esegetiche, soprattutto negli ultimi tre libri.

E' ben chiaro che tutto ciò non potrebbe essere studiato in modo esauriente — nel significato che si può dare a tale espressione nel lavoro critico — se non da specialisti, in ricerche monografiche, come si è fatto con risultati notevolissimi. Ma non è meno vero che il commento preciso dei luoghi ove affiorano questi diversi problemi offre il vantaggio di situarne i singoli aspetti nel loro contesto proprio, aiutando il lettore a comprendere il senso del passo nella maniera più adeguata.

Quanto all'assenza di sistematicità, non vogliamo dire che non si avverta nelle *Confessioni* una struttura che obbedisce a certe leggi di composizione ; crediamo, al contrario, che un criterio logico ed artistico ad un tempo presieda all'ordinamento della materia, soprattutto nella distribuzione degli avvenimenti secondo il significato che vi riconosce l'autore. Non si potrebbe tuttavia parlare di un ordine rigoroso nella successione dei fatti, ove non mancano le inversioni cronologiche, né d'uno sviluppo regolare, previsto in tutte le sue tappe, dell'analisi psicologica o del ragionamento filosofico o teologico. E' impossibile collocare le *Confessioni* nei quadri conosciuti della letteratura classica o cristiana, come appare dal risultato negativo degli sforzi fatti in tal senso.

III. — ESTENSIONE E METODO

Quali aspetti dell'opera saranno presi in considerazione nel commento e con qual metodo questo sarà concepito ?

Cercando di dare una risposta a queste domande, parlerò sia come lettore delle *Confessioni*, che desidera di trovare nel commento un aiuto a comprendere l'opera,

sia come studioso che si è sforzato, leggendo con gli allievi una parte del IX libro, di mettere in luce e di risolvere i diversi problemi che esso pone (e il lavoro sarà ripreso nel prossimo anno accademico).

La risposta alla prima domanda sembra facile : il commento dovrà occuparsi di tutti gli elementi e di tutti gli aspetti del testo, con l'intento di comprenderlo e di giudicarlo in se stesso e nei suoi eventuali rapporti con altre opere.

Solo chi non ha esperienza del lavoro filologico potrebbe coltivare l'ingenua illusione di riuscire a dare un commento completo nel senso letterale della parola. Ma, come scopo, come programma di lavoro, bisognerà proporsi di non lasciar da parte nessun aspetto dell'opera, nessun problema suscitato dalla sua lettura.

A. *Il testo*

Cominceremo con la costituzione del testo. Pur ammettendo la legittimità del criterio della divisione del lavoro fra editore e commentatore, è evidente che l'uno non potrebbe ignorare la fatica dell'altro. A quel modo che l'editore deve aver ben presente, oltre ai dati che si riferiscono alla trasmissione del testo. il suo significato, con tutto l'insieme dei *Realien* (elementi storici, antiquari, dottrinali) che esso implica, le sue caratteristiche di lingua e di stile, le sue fonti e i suoi modelli, così il commentatore non può dispensarsi dal prendere un atteggiamento critico di fronte al testo che ha sott'occhio. Né sarà raro il caso in cui le sue inchieste minuziose giungeranno a gettare nuova luce su problemi di critica testuale.

Una costante attenzione al testo è particolarmente importante nel caso delle *Confessioni*. Gli sforzi fatti dalla fine del secolo scorso da editori che hanno ben meritato di quest'opera (Knoell, Ramorino, Gibb e Montgomery, De Labriolle, Vega, Skutella) e da studiosi che si sono occupati sia della tradizione nel suo insieme (come il Wilmart nella « Miscellanea Agostiniana » del 1931) sia di passi isolati del testo, lasciano aperta la via a ricerche ulteriori indispensabili. Bisognerà senza dubbio ampliare la base posta dallo Skutella, con un criterio cronologico forse praticamente utile, ma che, dal punto di vista scientifico, non si può accogliere senza molte riserve.

Ma non è questo che si chiede al commentatore : qui s'impone veramente il criterio della divisione del lavoro. Se chi lavora al commento avrà la fortuna di mettere le mani su qualche testimonio della tradizione che porti un contributo apprezzabile, farà bene a giovarsene : gliene saranno grati quanti s'interessano agli studi agostiniani. Ma non ci parrebbe ragionevole esigere dal commentatore un esame personale della tradizione del testo nelle sue fonti. E ciò tanto più tenendo conto che il suo lavoro, come si dirà, dovrà con tutta probabilità limitarsi a una piccola parte dell'opera, il che non sarebbe consentito all'editore senza correre il rischio di farsi un'immagine alterata dello stato della tradizione.

Invece, sarà compito del commentatore impegnarsi a fondo nello sforzo di giudicare e di scegliere i materiali offertigli dalla tradizione, studiando il testo sotto i vari aspetti di cui ora ci occuperemo.

Egli avrà anche l'occasione di usare certi criteri relativi a passi particolari, come le citazioni bibliche, senza ricorrere ad elementi nuovi della tradizione testuale. Per scegliere, ad esempio, al termine del § 25 del libro IX, fra le due lezioni *resurgimus* e *resurgemus* della *I Cor.* 15, 5, attestate in misura pressoché uguale nei manoscritti, si consulterà lo stato di questo versetto nelle opere di s. Agostino, per quanto lo permette la nostra conoscenza della tradizione del testo.

E' evidente che, presentando un testo criticamente riveduto, il commentatore non potrà dispensarsi dall'affrontare i piccoli problemi posti occasionalmente da questa presentazione, per esempio, l'ortografia. Se il Souter, nella sua recensione dell'edizione Skutella (« Classical Philology », XLIX, 1935, p. 156), suggerisce di

scrivere *fraglaret* invece di *fragraret*, *Eseiam* invece di *Esaiam*, *balanion* in lettere latine anziché greche, *Istrahel*, bisognerà pure prendere posizione.

B. *Problemi filologico-letterari*

1. *Struttura* delle *Confessioni*. — Commentando, per esempio, il libro X, bisognerà porsi il problema del suo posto nell'opera, sul quale non crediamo che sia stata detta l'ultima parola. Il medesimo problema tocca l'insieme dei tre ultimi libri. I passaggi da un libro all'altro e nell'interno di ciascun libro dovranno essere oggetto di attenta considerazione.

2. *Fonti*. — Si tratta, in primo luogo, dell'uso della Bibbia. Recentemente il Knauer ha dimostrato la parte essenziale che hanno i Salmi nell'ispirazione e nella forma espressiva delle *Confessioni*. Lo studio delle citazioni e delle reminiscenze bibliche in ogni passo preso nel suo contesto è destinato senza dubbio a dare risultati notevoli.

Se, per esempio, nel già citato § 25 del libro IX, ove Agostino parla del « silenzio » della carne, delle creature che circondano l'anima e dell'anima stessa, è evidente l'analogia con Plotino, più volte sottolineata, converrà tuttavia domandarsi, soprattutto dopo le considerazioni esposte dal Mandouze al Congresso Agostiniano del 1954 (« Augustinus Magister », I, pp. 67-84 ; III, pp. 103-168) — che ci auguriamo di leggere presto ulteriormente sviluppate nella sua tesi sulla « Mistica di s. Agostino » — se certi passi delle *Enarrationes* sui Salmi 41 e 42 non siano altrettanto utili a illustrare il pensiero di Agostino nel racconto dell'« estasi » di Ostia.

Qui si pone, per Agostino come per molti Padri e scrittori ecclesiastici, un problema : bisognerà tener conto, oltre che delle citazioni propriamente dette, di tutte le reminiscenze e allusioni a un testo della Bibbia ?

Crediamo di dover distinguere, anche a questo riguardo, fra il compito dell'editore e quello del commentatore. Per il primo sembra superfluo e inopportuno notare tutte queste allusioni e reminiscenze, che bene spesso non hanno alcun significato né per la costituzione né per la storia del testo, mentre la loro menzione richiederebbe talvolta — si pensi, per esempio, a Paolino di Nola — più spazio che il testo stesso. Ma quando si mira a capire a fondo un dato passo, il suo colore biblico, anche attenuato, può spesso offrire un aiuto importante.

Converrà dunque, in primo luogo, scoprire tali citazioni e allusioni, ciò che per le *Confessioni* è notevolmente facilitato dal lavoro già compiuto in questo senso (sarà bene, tuttavia, controllare ed eventualmente completare) ; bisognerà poi vedere gli altri passi dove il medesimo testo è oggetto di citazione o d'allusione che può chiarire l'uso che ne fa lo scrittore nel luogo che commentiamo. Certamente il medesimo testo biblico può ritornare, in Agostino come negli altri scrittori ecclesiastici che hanno fatto della Bibbia il loro nutrimento quotidiano, in passi indipendenti l'uno dall'altro. In tal caso sarebbe fuor di luogo voler raccogliere i diversi commenti agostiniani intorno a quel testo.

Ci sembra a ogni modo preferibile, in questo genere di riferimenti, una certa abbondanza. Per esempio, sebbene non scorgiamo delle coincidenze evidenti fra le meditazioni sul Salmo IV sviluppate nel IV capitolo del libro IX e l'*Enarratio* sul medesimo Salmo, non vorremmo privare il lettore dell'opportunità di confrontare i due testi per farsi egli stesso un'idea in questo proposito.

Il raffronto è facile per le citazioni o reminiscenze che si riferiscono a testi commentati di proposito da Agostino o in opere esegetiche o in sermoni che prendono tali testi come tema ; quanto agli altri ci aiuteranno (oltre la consuetudine con gli scritti agostiniani) gli indici, i saggi preziosi di « orchestrazione biblica » che, nell' attesa della tanto auspicata « Biblia Augustiniana » (di cui dovrebbe uscire presto il I volume), Mlle La Bonnardière ci va presentando in questa rivista, sempre pronta a comu-

nicarne amabilmente le primizie a chi ricorre al suo aiuto. Altri utilissimi sussidi per la ricerca dei luoghi biblici (e per vari altri argomenti) li avremo nella *Clavis Augustiniana*, che presto sarà pubblicata nel « Corpus Christianorum » e nel *Thesaurus Augustinianus*, a cui stanno lavorando gli Agostiniani di Eindhoven (Olanda).

Naturalmente, il commentatore dovrà tener conto delle intenzioni e dei modi particolari con cui la Bibbia si riflette nei singoli passi delle *Confessioni*.

Quanto alle fonti profane, il commentatore delle *Confessioni* si interesserà soprattutto a quelle filosofiche. Un grande aiuto gli verrà dai lavori del Courcelle, del Theiler, del Boyer, dell'O'Meara e di altri sugli influssi neoplatonici. Un saggio d'analisi condotta sull'« estasi » d'Ostia nel quadro d'un commento al libro IX ci ha persuasi che, anche dopo le ricerche ora menzionate, e quelle più specifiche del Cayré, del Hendrikx, dell'Henry, del Pépin, del Mandouze, restano aperti dei problemi, alla cui soluzione l'esame dei testi potrà recare un utile contributo.

Non bisognerà dimenticare i filosofi studiati da s. Agostono prima del suo incontro coi neoplatonici. La monografia del P. De Solignac nel primo volume delle « Recherches Augustiniennes » (pp. 113-148) e, per Cicerone, la recente tesi del P. Testard, ci potranno aiutare in tale inchiesta.

Infine, per tutto l'ambiente culturale a cui Agostino ha attinto la sua formazione, troveremo un sussidio indispensabile nell'opera ormai classica del Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*.

Conviene poi sottolineare la necessità di commentare Agostino con Agostino, non solo nell'uso ch'egli fa della Bibbia, ma anche sotto molti altri aspetti. E'vero che nelle *Confessioni* non s'incontrano quei doppioni che si possono trovare nei sermoni e nelle altre opere teologiche ; tuttavia vi sono delle costanti nel pensiero e nell'elocuzione agostiniana che appaiono in tutti i suoi scritti.

3. *Lingua e stile.* — Non si tratta d'una ricerca sistematica, che nessuno esigerà da un commentatore, su tutti gli aspetti della elocuzione agostiniana, ma d'una attenzione costante ai fenomeni di questo genere nel loro contesto. I lavori di Ch. Mohrmann, sulla latinità cristiana in genere e sulle *Confessioni* in particolare, saranno consultati con grande profitto.

Né ci sembra tempo perduto tener conto delle figure retoriche, quando si pensi all'importanza ch'esse avevano agli occhi di Agostino e dei suoi contemporanei. Certo, l'influsso della retorica va studiato nel quadro vivo della cultura e della personalità dello scrittore, evitando ogni applicazione troppo meccanica di regole e di schemi. Per prendere ancora un esempio dalle *Confessioni*, non ci sembra che questo pericolo sia stato abbastanza avvertito da Sister M.M. Beyenka nella sua dissertazione sulla *Consolatio* in s. Agostino (« Patristic Studies » di Washington, nº LXXXIII), ove le pagine dedicate dall'autore al ricordo della madre nel libro IX sono viste in una struttura retorica esteriore, convenzionale e un po'forzata, senza tener conto abbastanza del contesto storico e psicologico.

C. *Elementi storico-biografici*

I fatti che Agostino ci riferisce di se stesso e di quelli che lo circondano saranno studiati, secondo l'opportunità, valendosi anche di altre fonti. Senza proporsi di dare una biografia esauriente di ogni personaggio che s'incontra sul cammino del protagonista, bisognerà informarsi e informare sugli avvenimenti e sui tratti caratteristici che possono giovare a una miglior intelligenza del racconto.

A questo proposito, pensiamo che si debba prendere in seria considerazione il suggerimento dato dal Mandouze nella seduta dedicata a quest'argomento, il 23 settembre 1959, nel quadro del III Congresso Patristico Internazionale di Oxford : di presentare in un volume a parte, integrativo del commento ai singoli libri, una

specie di « Prosopografia » delle *Confessioni*, in cui si raccolgano le notizie sui vari personaggi, limitandosi nel commento a discorrerne in relazione al contesto.

La cronologia darà luogo talvolta a questioni interessanti.

Il valore storico dell'opera, che è stato ampiamente studiato dalla fine del secolo scorso, con risultati divergenti, sarà oggetto di un attento esame in relazione ai passi che si commentano, senza dimenticare le vedute generali sugli obiettivi e sulla natura della medesima.

D. *Problemi di pensiero*

I problemi di pensiero filosofico e teologico saranno illustrati nel contesto delle dottrine agostiniane. Naturalmente bisognerà tener conto del tempo a cui risale la composizione delle *Confessioni*, per evitare di far intervenire delle evoluzioni posteriori nel pensiero agostiniano di questo periodo.

Per esempio, attestano le *Confessioni* quel *Fortwirken* del manicheismo che A. Adam ha ravvisato (« Zeitschrift für Kirchengeschichte », 4. F., VI B., 1958, pp. 1-25) nell'insieme dell'attività letteraria di Agostino ? Si può cogliere in esse un momento ben determinato nello sviluppo della sua dottrina della grazia ? Chi vorrà commentare l'VIII libro troverà, in questo proposito, delle considerazioni penetranti nel saggio del Bolgiani (*La conversione di s. Agostino e l'VIII libro delle* « *Confessioni* », Università di Torino, « Pubblic. della Facoltà di lettere e filosofia », VIII, 4, 1956).

E. *Organicità*

Si sono indicati, senza alcune pretesa di esaurire l'argomento; ma piuttosto a titolo di esemplificazione, degli aspetti e dei problemi che si presentano al commentatore delle *Confessioni*. L'analisi di questi temi particolari sarà sempre accompagnata, come già s'è avuto occasione di notare, dall'impegno di comprendere lo scrittore nell'insieme vivo della sua personalità, quale essa s'è espressa nei diversi momenti della sua opera. In altri termini, anche nel procedimento frammentario ed episodico che è richiesto dall'attenzione al punto particolare che si vuol illustrare, s'impone al commentatore una certa organicità : non già quella strutturale propria d'una monografia, ma una organicità « intenzionale », quale si può attendere dal ricercatore che sa dominare i problemi nel loro insieme, giudicare i diversi elementi dell'opera alla luce di certi criteri generali, vedere i particolari nel quadro di un'opera letteraria che desume la sua organicità viva dalla personalità così ricca e vigorosa del suo autore.

F. *Sobrietà*

Vorrei concludere questo catalogo delle esigenze poste da un commento alle *Confessioni* sottolineando un qualità di questo lavoro che potrebbe sembrare in contraddizione con tutto ciò che s'è detto fin qui : la sobrietà. La molteplicità di aspetti e di problemi che sempre bisogna aver presenti in un lavoro di questo genere non deve assolutamente trasformare il commento — già l'abbiamo avvertito — in una biblioteca di monografie. Nessun lettore si aspetterà, a commento della menzione di Omero nel § 23 del I libro, la storia della questione omerica e la relativa bibliografia. Al contrario, incontrando nel libro IX dei personaggi meno conosciuti di Omero, quali Nebridio ed Evodio, non si trascurerà di citare (rimandando, se mai, alla ventilata « prosopografia »), sia gli articoli del « Dictionary of Christian Biography » di Smith e Wace, sia gli studi recenti di M. M. Gonzague, in « Augustinus Magister » (I, pp. 93-99), per il primo, e di A. Caserta, in « Asprenas » (IV, 1957, pp. 123-152), per il secondo.

Il commentatore non deve mai perdere di vista il testo che si propone d'illustrare : deve perciò limitarsi, nelle sue notizie e nelle sue considerazioni, a ciò che può veramente servire a meglio comprendere e valutare il testo.

Nella riunione oxoniense il richiamo alla necessaria sobrietà, su cui giustamente hanno insistito alcuni dei partecipanti, è valso, ci sembra, a porre il progetto del lavoro su un piano di sano realismo. Si è fatto presente, in particolare dal Rev. Dom C. Lambot, che, senza trascurare nessuna delle esigenze segnalate e senza nascondersi le serie difficoltà dell'impresa, converrà accettare i limiti posti dalle concrete possibilità della ricerca, ricordando che un buon commento realizzato entro un termine di tempo ragionevole sarà in ogni caso più utile d'un commento ideale che rimanga allo stato di progetto...

IV. — PROGRAMMA DI ESECUZIONE

Un commento alle *Confessioni* che tenga conto di tutte le esigenze di cui si è parlato sarebbe, a nostro avviso, un'impresa troppo gravosa per un solo studioso, anche se fornito d'una preparazione esemplare. Converrà pertanto pensare a un lavoro *en équipe.*

Accettato questo punto di vista, s'è discusso ad Oxford sul criterio con cui ripartire il lavoro. Qualcuno pensava di chiedere a singoli specialisti di occuparsi di singoli aspetti dell'opera : biografico, linguistico, letterario, filosofico, esegetico, ecc. Ma poiché l'esame separato di tali aspetti (non facili a definirsi) non si potrebbe fare se non introducendo divisioni artificiose nell'unità vitale dell'opera, è prevalso il criterio di affidare a ciascun collaboratore un libro o un piccolo gruppo di libri. Sarà cura dei collaboratori sollecitare l'aiuto degli specialisti nei vari settori della ricerca.

Poiché vi sono problemi comuni a vari libri, uno scambio di vedute fra i collaboratori non potrà che recare vantaggi reciproci. Una consultazione preliminare sarà utilissima per un'intesa su certi criteri comuni, senza che si debba mirare ad una uniformità pedante. E giacché si può prevedere che, in un lavoro così complesso a causa della molteplicità e della varietà dei problemi che si debbono affrontare, l'esperienza concreta aiuterà a precisare e forse a modificare certi punti di vista, sembra che non sarebbe fuor di luogo progettare qualche incontro in cui i collaboratori abbiamo l'occasione di comunicare e valutare i risultati degli sforzi compiuti da ciascuno e di studiare insieme i mezzi più adatti per raggiungere risultati migliori.

Per non differire troppo a lungo l'attuazione dell'impresa, converrà rinunziare a seguire nella publicazione l'ordine dei libri nelle *Confessioni,* facendo uscire il commento a ciascun libro appena esso sia pronto. Non sembra che sia un inconveniente l'uso di lingue differenti.

Gli studiosi saranno lieti di apprendere che già due noti e benemeriti editori si sono dichiarati disposti ad assumersi la pubblicazione dell'opera.

Chi scrive ascolterà con riconoscente attenzione i suggerimenti che giovino a migliorare il piano proposto e ad agevolarne l'esecuzione.

Michele Pellegrino.
Università di Torino.

NOTES

UN TEXTE DE PLOTIN DANS LA « CITÉ DE DIEU », IX, 17

Au livre IX de la *Cité de Dieu*, saint Augustin réfute les théories religieuses de certains néoplatoniciens qui enseignaient le rôle nécessaire des démons comme intermédiaires entre les hommes et les dieux supérieurs, ceux-ci ne pouvant *entrer en contact* direct avec les âmes humaines plongées dans la matière par leur union au corps. « Je m'étonne fort, s'écrie-t-il, que des hommes si savants pour qui les choses incorporelles et intelligibles sont bien au-dessus des choses corporelles et sensibles, viennent nous parler de contacts corporels quand il s'agit de béatitude. Que font-ils de cette parole de Plotin : « Il faut donc fuir vers la Patrie très chère, et là est le Père, là sont toutes choses ? Quelle est donc (pour cela), dit-il, la flotte ou le moyen de fuir ? Devenir semblable à Dieu ».

> Ubi est illud Plotini ubi ait : « Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi Pater, et ibi omnia. Quae igitur, inquit, classis aut fuga ? Similem Deo fieri. »

Ce texte célèbre est un des rares extraits des Ennéades qui donnèrent au moyen âge une connaissance directe de Plotin[1]. Mais il n'est pas sans difficulté, soit parce que la citation « littérale » est concentrée[2], soit parce que les manuscrits ont plusieurs variantes.

D'abord on trouve *Platonis* au lieu de *Plotini*, comme si ce dernier nom était mal connu du scribe[3]. L'édition des Mauristes reprise par Gaume le signalait déjà[4] : « Plotini. Corbeiensis ms *Platonis*, sed a prima manu ut videtur, *Plutuni*. Codex B. a prima manu *Platoni*, plane ut corbeiensis in argumento capitis decimi ». Ne pourrait-on pas dire qu'Hoffmann s'inspirerait de cette note en écrivant[5] « platonis *ex* plotunis *corr.* C ; platoni b¹ 1¹ a¹ ? » F. Chatillon en effet, se demande avec raison, après vérification[6] du manuscrit C, « comment Hoffmann a pu reconnaître un *plotunis* primitif ? ...*plutonis* se défendrait aussi bien ». Ou encore, sans doute, sinon

---

1. Il peut y avoir des exceptions, comme, semble-t-il, Guillaume de Saint-Thierry (XIIe siècle). Cf. F. Chatillon, *Plotiniana*, 2e art., p. 228. (Nous nous référons aux deux articles de F. Chatillon, dans *Revue du moyen âge latin*, VIII, 1952, p. 273-304 et X, 1954, p. 222-236 ; voir *Bullet. august.*, 1953, n. 189 et 1954, n. 644.

2. Les Mauristes et, après eux, Hoffmann, Dombart-Kalb et le *Corp. Christ.* renvoient à I *Enn.*, VI, 8 et II, 3 ; pour la fin du texte « similem Deo fieri », P. Henry renvoie à I *Enn.*, VI, 6.

3. Voir plus bas une autre hypothèse pour expliquer cette correction.

4. Édit. Paris, 1838, t. VII, coll. 1233 : cette note est une addition à la première édition des Mauristes qui n'indiquaient rien.

5. Cf. C.S.E.L., t. XL, p. 434. La même note est reprise sans aucun changement par Dombart-Kalb, éd. 1928, p. 928, et par *Corp. christ.*, t. XLVII, p. 265.

6. Il s'agit du codex Corbeiensis, n. 12214 de la Bibliothèque nationale de Paris datant du VIIe siècle, écrit très lisiblement en semi-onciales et qui a servi de base depuis les Mauristes à toutes nos éditions ; mais il contient les livres I-IX seulement de la *Cité de Dieu*.

mieux, *plutuni* comme dit l'édition Gaume. Mais celle-ci n'émet qu'une hypothèse, tandis qu'Hoffmann semble certain ! En tout cas, F. Chatillon n'a pas tort de dénoncer à ce propos les imperfections des « meilleures éditions critiques ».

Avec plus de raison encore, il relève une variante importante, totalement omise par nos éditions dites « critiques » et pourtant attestée par une forte tradition littéraire au moyen âge : Le texte se lisait ainsi :

« Fugiendum est igitur ad clarissimam Patriam, et ibi patere tibi omnia ».
Il faut donc fuir vers la très chère Patrie. Là-haut, tout vous est dévoilé.

Cette lecture était tellement courante au moyen âge que toutes les éditions imprimées jusqu'au XVIe siècle, spécialement les incunables, à de rares exceptions près, la reproduisent fidèlement. L'édition Vivès de 1522 (à Bâle) la porte encore, mais avec une glose qui est entrée dans le texte : « et ibi *patebunt* tibi omnia » (au lieu de « *patere* ») ; c'est l'édition de 1542 qui adopte, sans explication d'ailleurs, la leçon désormais suivie par toutes les éditions modernes : « et ibi pater, et ibi omnia ».

De fait, un simple sondage opéré à la Bibliothèque nationale de Paris, sur 11 manuscrits datant du Xe-XIIIe siècle a trouvé pour 8 d'entre eux la leçon : « et ibi patere tibi »[7] ; et la même leçon est attestée par des *citations* comme celle du *Speculum historiale*, V, 8, de Vincent de Bauvais (XIIIe siècle) ; par des *Commentaires* comme ceux de Nicolas Triveth et Thomas Wallis au XIVe siècle, ou les *traductions* comme celle que fit Raoul de Presles pour le roi Charles V de 1371 à 1375[8]. Quant au manuscrit le plus ancien, le corbeiensis, il ne résout rien, donnant le texte en semi-onciales sans séparer les mots : les deux lectures sont également possibles[9].

Le moyen âge nous suggère encore, pour la fin du texte, une autre ponctuation qui change le sens : Au lieu d'interroger après « fuga » (?), on lit : « Quae igitur inquit, classis aut fuga similem Deo fieri ? » Telle était en particulier la lecture de Raoul de Presle qui traduit : « Quelle fuite ou navire est-ce, dit-il, de devenir semblable à Dieu ? » ; car on ne peut ressembler à Dieu qu'en s'éloignant du sensible. Cependant la ponctuation ordinaire cadre mieux avec le contexte et répond au grec de Plotin.

Enfin on a vu que le texte cité plus haut parlait de la *claire patrie : « ad clarissimam patriam* » pour « carissimam ». Mais cette variante est moins sûre, car le « Corbeiensis atteste nettement « carissimam » qui traduit d'ailleurs le mot grec de Plotin. Elle s'explique par l'influence de « patere tibi omnia » qu'elle accompagne souvent : C'est dans une Patrie de lumière que tout devient clair et évident pour ceux qui jouissent de la « vision béatifique « : D'où la citation libre de Guillaume de Saint-Thierry : « Fugiendum inquit, ad clarissimam Patriam ubi Deus Pater est et *lucida veritas*[10] ». Ce lumineux raccourci traduit évidemment « ibi patere tibi omnia ».

Il reste que la leçon moderne est seule conforme au texte de Plotin, comme le montre bien P. Henry[11] ; et une citation de saint Ambroise est clairement en sa faveur[12]. Aussi n'irai-je pas, comme F. Chatillon, jusqu'à suggérer aux futurs éditeurs de la *Cité de Dieu* d' « imiter le plus respectable des témoins (C) et de transcrire simplement : « p a t e r e t i b i » sans distinguer les syllabes ni les mots[13]. » Mais il est juste de réclamer d'une bonne édition critique qu'elle nous renseigne sur des variantes si importantes et si intéressantes.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ces variantes, le sens général est clair. Il s'agit de la doctrine fondamentale en platonisme, selon laquelle les esprits sont éloignés ou rapprochés, non par les lieux, mais par leurs qualités, par leur vie spirituelle

---

7. Cf. CHATILLON, o. c. 1er *art.*, p. 288.

8. Raoul de Presles traduit : « Où est le dit de Plotin où il dit : l'on doit donc, dit-il, fuir au très clair pays, c'est-à-dire, de paradis et illecques te aperront toutes choses. » Cf. ms 522, fo 209, B.N.U. Strasbourg.

9. Pateretibi peut se lire Pater et ibi ou Patere tibi.

10. Cf. *Comment. sur l'Epitre aux Romains*, P.L., CLXXX, 547, sq. Chatillon, 2e *art.*, p. 221-236.

11. Cf. *Plotin et l'Occident*, p. 107-109, où la citation de la *Cité de Dieu* est mise en parallèle avec I *Enn.*, v, 8, l. 16-27.

12. Cf. AMBROISE, *De Isaac vel anima*, VIII, 78 : « Fugiamus ergo in patriam verissimam. Illic patria nobis est, illic pater, a quo creati sumus, ubi est Hierusalem civitas quae est mater omnium ». P.L., XIV, col. 532, C ; C.S.E.L., XXXII, 1, 698.

13. F. Châtillon, *l. c.*, 1er *art.*, p. 293.

semblable ou dissemblable. Cette idée est plus d'une fois chez Plotin, mais elle est aussi chez Platon[14], ce qui indique une autre explication possible de la variante *Platonis* pour *Plotini*. Un scribe, connaissant mieux les Dialogues que les Ennéades a pu reconnaître l'allusion au Théétète et a voulu rectifier la référence.

En faisant appel à cette théorie platonicienne, saint Augustin continue à juger du point de vue *moral et religieux* la doctrine des intermédiaires ou des démons médiateurs qu'il tient à réfuter, et cette remarque est importante pour saisir la portée de cette réfutation. En se référant aux exposés métaphysiques de Plotin qui, pour relier la matière à l'Un croyait nécessaire de passer par le « Nous » et l'Ame, la réfutation augustinienne pourrait sembler inopérante, quand elle oppose à ces médiateurs métaphysiques le Christ crucifié pour nos péchés, c'est-à-dire un Médiateur d'ordre moral et religieux. Mais le néoplatonisme avait aussi un aspect religieux qui l'apparentait aux cultes orientaux fondés sur les mystères et l'appel aux démons médiateurs. Cet aspect s'est largement développé après Plotin et, avant d'aboutir à Proclus (411-485) où triomphe la théurgie, il avait permis à Julien l'Apostat (361-363) d'opposer à la religion chrétienne un culte païen soutenu par le spiritualisme des néoplatoniciens, mais fondé sur la médiation des dieux[15]. N'était-ce pas cette forme religieuse du néoplatonisme qui, au temps de saint Augustin, frappait surtout les fidèles ou les païens réclamant un retour au polythéisme ? C'est dans cette perspective que prennent toute leur valeur les développements du livre IX de la *Cité de Dieu*, IX-XXX, où l'auteur renverse les prétentions du culte païen en mettant en un puissant relief le rôle du seul vrai Médiateur, Jésus-Christ, notre Sauveur.

F.-J. THONNARD, A.A.

---

14. Cf. Plotin, I *Ennéad.*, II, 1 et 3, VI, 6 et 8 ; et Platon, *Théétète*, 176, ab. — Voir Chatillon, 2e *art.*, p. 231-233.

15. Cf. P. DE LABRIOLLE, dans *La réaction païenne*, le chap. consacré à l'empereur Julien, p. 369-436 et spécialement p. 381-383 où se voit l'influence de Jamblique qui orienta fortement le Néoplatonisme vers la théurgie.

ETIAM PECCATA...

(*De doct. christ.* III, XXIII, 33)

A propos de la formule *etiam peccata* que Claudel a placée en épigraphe au *Soulier de Satin*, l'attribuant après bien d'autres à saint Augustin, plusieurs auteurs ont tenté ces dernières années de minutieuses recherches : cf. M. Michelet, *Rev. Et. lat.*, t. XXVI, 1948, p. 71-72 ; H.-I. Marrou et A.-M. La Bonnardière, *Rev. Et. lat.*, t. XXXIII, 1935, p. 132-134 ; M. Jourjon, *Vigiliae chr.*, t. IX, 1955, p. 248-251 ; *ibid.* t. X, 1956, p. 64 ; F. Chatillon, *Rev. du moyen âge lat.*, t. IX, 1953, p. 281-288 ; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955, p. 142-143. Près d'une vingtaine de textes ont été examinés, analysés et commentés[1]. A ce dossier déjà fort imposant, je propose d'ajouter un passage du *De doctrina christiana* dont le principal intérêt est de présenter les mots *etiam peccata*, déterminés sans doute par un complément de nom : *illorum virorum*, mais remplissant la fonction de sujet grammatical de la phrase.

MM. F. Chatillon et H.-I. Marrou avaient déjà remarqué que cette construction n'est pas celle qu'Augustin emploie habituellement lorsqu'il cherche « à assigner une place aux déficits humains dans l'économie salvatrice. Dieu, seul auteur de tout salut est régulièrement sujet grammatical et logique, tandis que maux et péchés n'ont qu'un rôle instrumental des plus faibles : Dieu fait le bien *de malis, de poenis, de peccatis*... Il est significatif qu'Augustin s'en tienne constamment à cette construction... »[2]. Une seule exception avait été relevée : *De libero arbitrio*, III, 9, 26, où le mot *peccata* précédé de *etiam* est sujet de la phrase, mais on avait judicieusement noté qu'Augustin recourt ici à cette construction, non pas pour exprimer sa propre pensée, mais pour formuler une objection qu'il a soin de réfuter.

Voici le texte du *De doctrina christiana*, III, XXIII, 33 (éd. Vogels, p. 60) :

> Si qua vero peccata magnorum virorum legerit, tametsi aliquam in eis figuram rerum futurarum animadvertere atque indagare potuerit, rei tamen gestae proprietatem ad hunc usum adsumat, ut... Ad hoc enim *etiam peccata illorum hominum* scripta sunt, ut apostolica illa sententia ubique tremenda sit, qua ait : quapropter qui videtur stare, videat ne cadat. Nulla enim fere pagina est sanctorum librorum, in qua non sonet, quod Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.

Le sens obvie de ce texte rejoint celui des passages précédemment retenus : ce ne sont pas nos propres péchés qui se transforment en grâces ; mais les péchés peuvent être l'occasion ou les instruments dont Dieu, seul auteur de tout salut, se sert à l'avantage de ceux qu'il a choisis. — Ce passage du *De doctrina christiana* fournit une règle précieuse pour l'interprétation de certains passages de l'Écriture, tout particulièrement les versets relatant les péchés de quelques « grands personnages » de l'Ancien Testament. A ce titre j'espérais le trouver couramment cité par les commentateurs médiévaux mais en vain l'ai-je cherché chez les plus grands d'entre eux.

Georges FOLLIET, A.A.

---

1. L'énumération la plus complète de ces textes se trouve dans l'article de F. Chatillon, *Rev. du moyen âge latin*, t. IX, 1953, p. 281-288 ; nous croyons utiles d'en donner ici les références : *Enchiridion*, 3, 11 ; *De liber. arb.* III, 9, 26 ; *De continentia* VI, 15-16 ; *C. Faust. man.*, XXII, 45 ; *De gen. ad lit.*, XI, 9 (12)-10 (15) ; *Serm.* X, 5 ; *Epist.* 166, 5, 15 ; *Tract. in Ioan.*, 110, 6 ; *Ench.* 27, 104 ; *De cor. et grat.* 10, 27 ; *De civ. Dei.* XXII, 1, 2 ; *C. Iulian. op. imp.*, V, 11 ; *De cor. et grat.* 9, 24 ; *En. in ps.* 124, 9 ; *De trin.* 13, 16 ; *De grat. et lib. arb.* 17 ; *De cor. et grat.* 9 ; *Epist.* 131 ; *Epist.* 194, 47.
2. F. Chatillon, *Rev. du moyen âge lat.*, IX, 1953, p. 285-286.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

L. Laurand et A. Lauras, *Manuel des Études Grecques et Latines*, en deux tomes de 676 et 611 pages ou 6 fascicules : Édition entièrement refondue par A. Lauras ; Éditions A. et J. Picard et Cie, Paris, 1955, 1956, 1957.

Voici quelques quarante ans paraissait le *Manuel Laurand* qui constituait une sorte de petite somme des connaissances acquises sur l'Antiquité et dénotait chez son auteur la maîtrise de l'humaniste tout autant que les soucis pédagogiques du professeur.

Le R. P. Lauras en a présenté une édition entièrement refondue qui reste fidèle au but visé par le premier auteur mais reflète les progrès accomplis dans les divers domaines de l'Antiquité en un demi-siècle.

Les appendices qui étaient venus successivement compléter l'œuvre de L. Laurand ont évidemment été intégrés dans le corps des différentes études : les fascicules I et IV qui traitent respectivement de la géographie, de l'histoire et des institutions grecques et romaines se sont ainsi enrichis de chapitres consacrés aux connaissances scientifiques des anciens et d'éléments de numismatique et d'épigraphie.

Les fascicules de littérature (II et IV) ont fait place plus large aux auteurs tardifs, surtout aux Pères de l'Église ; les notations chronologiques y sont nombreuses et de ce fait se corrigent l'une l'autre lorsque quelque faute a échappé à la vigilance du typographe (par ex. : fasc. V, p. 342-343 : Tertullien : *Ad Nationes* (297) pour 197).

Enfin la refonte totale des « grammaires historiques » (fasc. III et VI) a comblé la lacune la plus profonde des anciennes éditions : les apports philologiques ont été particulièrement nombreux et neufs au cours des dernières décades. Ces deux exposés offrent désormais des résumés clairs et pratiques de phonétique et de morphologie ; en matière de syntaxe, les études de « latin tardif » sont encore trop fragmentaires pour se faire une place parallèle à celle des auteurs chrétiens en littérature, dans un manuel de ce genre.

Bref cette 12e édition constitue dans l'ensemble une excellente remise à jour d'un ouvrage qui, selon les vœux de l'auteur, a déjà rendu des services quotidiens à ses nombreux lecteurs.

Les quelques fautes d'impression que l'on peut relever ne nuisent guère à la qualité d'une typographie claire et nette. A la fin de chaque fascicule, des index et tables détaillées permettent une consultation rapide. Les notes bibliographiques enfin doublent l'utilité du *Manuel* en procurant une documentation élémentaire sur chaque matière et chaque auteur : elles ont été réduites sans doute par rapport aux éditions précédentes, en revanche elles ont l'avantage de s'étendre jusqu'en 1950-1955, années décisives dans l'évolution de diverses recherches.

Les travaux successifs de L. Laurand, du P. d'Hérouville et du P. Lauras aboutissent ainsi à un ouvrage d'information solide et équilibrée qui fait honneur à l'érudition des auteurs et qui ne manquera pas d'obtenir les faveurs de quiconque s'intéresse aux Lettres classiques.

G. M.

Aus der byzantinistischen Arbeit der Deutsche Demokratischen Republik, herausgegeben von Johannes **Irmscher**, Akademie-Verlag Berlin, 1957, 26 × 18, vol. I (Berliner Byzantinistische Arbeiten Band 5), 302 pp. et illustrations ; vol. II (Berliner Byz. Arb. B. 6), 360 pp. et illustrations. DM 44 et DM 78.

En octobre 1955 fut créé auprès de l'Académie Allemande des Sciences un Institut pour l'étude de l'Antiquité gréco-romaine. Cet institut s'enrichit d'une section d'études byzantines. Une conférence de savants byzantinistes de la République démocratique allemande avait précédé ces fondations. Les travaux préparés en vue de cette conférence se trouvent ici réunis en deux forts volumes sous un titre que les circonstances sus-dites doivent justifier : « Choix de travaux byzantinistes de la République démocratique allemande ». Les contributions sont groupées, d'après leur contenu, sous les titres suivants : langue, littérature, histoire, théologie et histoire de l'Église, histoire de l'art, sciences et techniques, histoire des études byzantines. Sous ce dernier titre on trouvera d'amples informations sur l'origine et l'état actuel du byzantinisme à l'Académie de Berlin. L'ensemble des travaux est assez éloigné des préoccupations générales de notre revue ; néanmoins il s'y trouve des éléments qui ne manqueront pas de susciter notre intérêt, par exemple : Franz Dornseiff, *Der Hadrianbrief in der frühbyzantinischen Historia Augusta* (I, 39-46) ; Kurt Treu, *Synesios' « Dion » und Themistios* (I, 82-93) ; Hans-Joachim Diesner, *Spätantike Widerstandsbewegungen : Das Circumcellionentum* (I, 106-113) ; Kurt Aland, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz* (I, 88-213) ; Helmut Ristow, *Der Begriff πρόσωπον in der Theologie des Nestorius* (I, 218-236) ; Karl Weidhaas, *Strasse und Basilika* (II, 1-95). Expression de la volonté ferme de faire de Berlin, à l'exemple de Munich, un centre d'Études byzantines, ce recueil est une première réalisation, qui, malgré quelques indices d'une orientation déterministe, permet de solides espoirs.

A.-C. de Veer.

Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti. Academia scientiarum et artium Slovenica. — *Razred za Filološke in Literarne vede.* Classis II : Philologia et litterae. — Razprave. Dissertationes II. Ljubljana, 1956.

De ces dissertations rédigées en langue slave, nous nous contenterons de donner les titres tels qu'ils nous sont donnés en tête des résumés. — Ivan Grafenauer, Des Mathias Murko wissenschaftlicher Weg ; p. 5-30. Milan Grošelj, Notes d'étymologie grecque ; p. 31-61. Anton Grad, L'inversion du sujet dans la principale précédée d'une subordonnée en ancien français ; p. 63-90 ; *du même*, Notes about the Origin of the for + Subject + Infinitive. Construction in English ; p. 91-101. Mirko Rupel, Le premier livre de Prekmurje — Le « petit catéchisme » de Temlin 1715 ; p. 103-114. Milena Uršic, Lettres de Kopitar à Joseph Rudez ; p. 115-144. Ivan Grafenauer, Arhivni doneski k podobi Slomška pedagoga ; p. 145-231. Janez Logar, Fran Kurelac et les Slovènes. Contribution à l'histoire des relations culturelles slovènes et croates ; p. 233-285. Joža Meze, Vom Vater Ivan Cankars ; p. 287-302. Franc Ksaver Lukman, Quo tempore Aurelius Augustinus Enchiridion composuit ; p. 303-310. Ivan Grafenauer, Der Drache aus dem Hahnen-Ei, p. 311-333.

Michele Pellegrino, *Letteratura greca cristiana*, col. Universale studium, n. 45, Editrice Studium, Roma, 17 × 11, 189 p., s.d. (1956).

Letteratura latina cristiana, col. Universale studium, n. 48, Editrice Studium, Roma, s.d. (1957), 17 × 11, 184 p.

Mgr M. Pellegrino, professeur de littérature chrétienne à l'Université de Turin a voulu mettre à la disposition des étudiants un compendium de l'histoire de la littérature grecque et latine chrétienne. Avec talent et maîtrise l'A. présente dans leur ordre chronologique les grands noms de cette littérature, leur vie, leurs œuvres et leur doctrine. Sans qu'il soit fait étalage d'érudition, plusieurs des problèmes que discutent encore patrologues ou historiens sont brièvement évoqués, parfois même tranchés selon les options propres de l'auteur, par exemple les dates de Minucius Felix postérieures à celles de Tertullien. Alors qu'il est à peu près convenu de pousser jusqu'à s. Jean Damascène l'étude des Pères, Mgr Pellegrino s'arrête au début du VIe siècle pour la littérature grecque avec Denys l'Aréopagite et à la fin du VIe siècle avec Isidore de Séville pour la littérature latine, ainsi se trouvent exclus de ce cours de littérature chrétienne des écrivains comme Maxime le Confesseur, Jean Damascène, Bède le Vénérable. Un index des écrivains placé à la fin du volume de la littérature latine chrétienne rendra la consultation de ce livre plus aisée, il est regrettable que semblable index ait été omis dans le volume de la littérature grecque chrétienne. La plupart des grandes collections des textes patristiques se trouvent signalées à la fin de chaque volume, on peut s'étonner de ne pas y trouver mentionnée la nouvelle collection des textes latins dont le premier tome date de 1954, à savoir le *Corpus christianorum* édité par l'abbaye de Steenbrugge (Belgique).

G. F.

Gervais Aeby, *Les missions divines, de saint Justin à Origène*, col. « Paradosis », XII, édit. universitaire, Fribourg (Suisse), 1958, 24 × 16, 194 p.

L'histoire de la théologie des Missions divines se divise en deux périodes : avant et après l'Arianisme ; le présent essai se limite à la première période. Le Nouveau Testament et les Pères apostoliques se contentent d'affirmer les divines Missions ; c'est à partir des Apologistes que l'A. montre l'évolution des idées sur ce problème : chez saint Irénée, puis les théologiens d'Occident (Tertullien, saint Hyppolyte, Novatien, saint Cyprien) et ceux d'Alexandrie, Clément et Origène. Ces premiers Pères ne considèrent pas encore pour lui-même le mystère des Missions divines, mais seulement en fonction des erreurs qu'ils réfutent : d'où un chapitre sur « les Missions divines selon les hérétiques » (gnostiques et modalistes), p. 24-43.

Chaque conception est analysée en ses divers aspects : mission visible ou invisible (vie spirituelle du baptisé) ; théophanies de l'Ancien Testament, Incarnation pour le Verbe, venue de l'Esprit-Saint sur les prophètes, sur le Messie et ses Apôtres : schéma adapté à chaque auteur et appuyé de références nombreuses aux œuvres des Pères et aux études modernes les meilleures sur des sujets connexes. Ce qui ressort de l'exposé ainsi ordonné, c'est d'abord l'exclusion totale de « mission » pour Dieu le Père, puisque nul ne le précède pour l'envoyer. D'où le lien entre la génération du Fils et son « envoi » sous forme d' « ange » dans les théophanies de l'Ancien Testament, ou dans l'Incarnation : ce n'est que progressivement, à partir de saint Hyppolyte qu'on distingue mieux la génération éternelle du Verbe dans la Trinité et ses « missions » par des manifestations temporelles dans la création, la rédemption, la sanctification. C'est Origène qui le premier établit clairement cette distinction, et institue aussi pour la première fois une étude spéciale du concept

de « mission » ; d'où sa place au terme de l'exposé. De là aussi la tendance à réserver au Fils toutes les théophanies anciennes jusqu'à l'Incarnation. Les missions du Saint Esprit sont signalée (baptême du Christ, Pentecôte spécialement) mais elles sont moins étudiées. Même la « mission invisible » par la vie intérieure, magnifiquement décrite par Clément et Origène, est rattachée au Verbe par le baptême.

L'A. appuie beaucoup aussi sur la « mentalité subordinatienne » qui affecte fortement tous ces premiers essais où règne le principe : « Celui qui est envoyé dépend de celui qui l'envoie ». Il en trouve des traces jusque chez Origène affirmant un lien entre la génération du Verbe image du Père et sa mission rédemptrice pour rendre à nos âmes l'image de Dieu, comme si cette « dépendance » du Père devait le proportionner à cette action *ad extra*. Elle est surtout visible chez les Apologistes pour qui le Père, vu sa transcendance absolue, ne peut se manifester directement, mais exige un intermédiaire : tendance subordinatienne favorisée par la philosophie régnante du Platonisme moyen qui aboutira chez Plotin aux Hypostases divines émanant de l'Un, mais avec dégradation. Cette mentalité explique bien, note l'A., que les Ariens à la période suivante, invoqueront en leur faveur les théophanies et missions du Fils « inférieur au Père ». - Pourtant, un tel relief donné au « climat subordinatien » est peut-être exagéré. Sans doute, tant que la « consubstantialité » des divines Personnes n'aura pas été définie, la théologie de leurs « missions » restera « équivoque et dangereuse » comme l'A. le note avec raison ; mais il note aussi que tous ces anciens Pères, fidèles au donné révélé, affirment clairement la divinité du Fils et du Saint-Esprit à l'égal du Père. On a donc deux vérités attestées par l'Écriture : la divinité réelle du Fils comme du Père ; et la « mission » où le Fils « fait la volonté du Père » et en ce sens « lui obéit » : vérités qui semblent s'opposer et ne sont conciliables que dans la foi au mystère qu'elles enveloppent. A moins de s'en tenir à ce mystère en refusant de spéculer à son sujet, comme fait saint Irénée, il est naturel que les premiers essais théologiques restent imparfaits. L'A. a fort bien montré le progrès des réflexions patristiques et même il insinue clairement pour chaque cas, l'affirmation simultanée des deux vérités qu'il s'agit d'harmoniser. Ne parlons donc pas de mentalité « hérétique » (si le subordinatianisme est une hérésie), mais d'indétermination ou d'obscurité dans la formulation d'un mystère, en réservant la note de « subordinatien » au penseur qui prend conscience des deux affirmations révélées et se décide à en sacrifier une, à savoir la divinité de celui qui est envoyé. — Ceci d'ailleurs laisse intacte la valeur de cet exposé, riche, solide et clair.

F.-J. THONNARD.

Gabriel Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*, « Studia friburgensia », n. s. 23, édit. universitaire, Fribourg (Suisse), 1958, 23 × 16, 180 p.

En morale scolastique, le problème des rapports entre vertus infuses et vertus acquises est une forme de la question : foi et raison, nature et surnature ; il ne s'est clairement posé aux théologiens qu'à partir du XIIe siècle, quand les catégories d'Aristote eurent permis de classer plus clairement les principes de notre vie morale en qualités et en vertus définies comme « habitus operativi boni ». Aussi l'A. l'examine-t-il en terme de philosophie et théologie thomiste. Cependant une introduction historique (Ire partie, p. 5-57) en retrace à grands traits l'origine, opposant d'abord la morale naturelle eudémoniste d'Aristote à l'idéal surnaturel, désintéressé, de l'Évangile : cet idéal nouveau se développe dans la morale des Pères, surtout de saint Augustin où s'affirme la primauté de la charité ; puis l'on voit chez les théologiens médiévaux avant saint Thomas l'apparition du problème précis des deux ordres de vertus morales, répondant aux deux courants doctrinaux, l'un en conti-

nuation des Pères, l'autre issu d'Aristote. Saint Thomas en opèrera la synthèse en précisant, soit la *nature* de ces deux ordres de vertus (II[e] partie) soit leurs *rapports* mutuels (III[e] partie, p. 122-174). L'exposé se développe avec la clarté et l'austère, mais solide agencement logique qui caractérise la méthode thomiste. La nature de la vertu, soit infuse, soit acquise, est établie par l'examen des quatre causes : finale, formelle (leurs objets propres), matérielle (leurs sujets) et efficiente : Dieu seul infuse la première, la seconde est le fruit de nos efforts. Puis, ayant cité dans leur ordre chronologique les principaux textes thomistes concernant les rapports des deux ordres de vertus en notre vie morale (p. 122-125) et signalé les opinions des commentateurs sur le sujet, l'A. examine méthodiquement l'exercice des vertus naturelles seules, celui des vertus infuses seules, et celui des deux simultanément, et comment en ce cas elles se subordonnent de diverses façons.

Sans suivre dans le détail cette analyse riche et précise, relevons d'abord le relief donné avec raison au caractère surnaturel de la morale thomiste : pour elle, en effet, il n'y a qu'une fin dernière, et elle est surnaturelle (cf. p. 64, 68-69), d'où il suit que la vertu acquise d'ordre naturel, tout en étant en soi un réel « habitus operativus », reste inachevée comme vertu : « simpliciter », *toute vraie vertu est infuse*, et la seule règle valable de moralité dans le concret est la loi divine révélée (cf. p. 80-81). Saint Thomas rejoint ainsi, sans rien perdre de ses précisions techniques, la position patristique et augustinienne où toute vertu est une forme de charité, et, comme dit l'A. p. 104, « il a admirablement mis Aristote au service de saint Augustin ». — Mais la partie la plus originale de l'ouvrage est l'analyse des rapports entre les deux ordres de vertus, p. 145-175. Elle débute par un examen fort abstrait des deux actes de vertus soit naturelle, soit infuse, afin de montrer qu'ils peuvent s'exercer ensemble sur un même objet ; mais elle se poursuit par des considérations beaucoup plus psychologiques et concrètes, où il apparaît qu'un homme en état de grâce peut parfois agir de façon toute naturelle, non seulement en cas de péché véniel, mais en usant de vertus acquises où la conduite reste « orientée » par la charité (puisqu'elle ne la contredit pas) mais n'est plus « impérée » par son influence qui n'est ni actuelle ni virtuelle (cf. p. 157). Ces rapports plus nuancés se rencontrent spécialement au cas où l'objet de la vertu a sa valeur propre d'ordre naturel, comme dans l'homme d'État chrétien qui cherche le bien commun terrestre sans renier le Royaume céleste. — Toutes ces réflexions sont un heureux prolongement des principes thomistes pour éclairer les problèmes de la vie quotidienne. Le caractère fort technique de l'exposé ne lui enlève rien de sa richesse psychologique et lui donne plus de précision et de profondeur. Dans le même sens, l'A. note en conclusion plusieurs directives pratiques très actuelles, découlant des thèses établies, concernant la meilleure façon de traiter les névroses, en psychiatrie en particulier.

F.-J. THONNARD.

Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient,* Band II : *Die erste Trienter Tagungsperiode* 1545-47. Herder, Freiburg, 1957, 24 × 16, x-550 p.

Le premier volume de cette Histoire du Concile de Trente *(Der Kampf um das Konzil)* a paru en 1947[1] et 1951[2] : voir L'*Année théol. augustin.*, XIV, 1954, 165-168. Ainsi il a fallu dix ans pour voir paraître le vol. 2. L'A. s'explique de ce retard dans l'introduction ; il y donne également la raison pour laquelle ce vol. 2, contrairement aux prévisions, ne contient que l'histoire de la *première période* (1545-1547) : le t. VII des actes du *Concilium Tridentinum*, indispensable pour la deuxième période (1551-1552), n'a pu voir le jour à temps à cause de la maladie et de la mort de son éditeur, J. BIRKNER (30-1-56). Le dessein de l'A. en effet, est d'écrire l'histoire du Concile, tel qu'il s'est passé, d'après les actes officiels (éd. Görresgesellschaft) et d'après

ses recherches personnelles dans les diverses archives. A ce propos le chapitre supplémentaire « Introduction aux sources et à l'ancienne littérature » (419-425) est d'un haut intérêt, surtout pour apprécier le précieux témoignage de Massarelli dans ses *diaria*. C'était également une heureuse idée de grouper dans un chapitre à part (12 ; 337-406) tous les éléments qui permettent de reconstituer la vie de tous les jours de cette assemblée de Pères dans une ville passablement médiocre : cérémonies religieuses, prédications, hébergement, ravitaillement, questions administratives et financières, bibliothèques, colloques de savants, service du courrier, etc.

Les chapitres 1 à 11 racontent dans l'ordre chronologique l'histoire du Concile proprement dit, du début (18-12-1545) au transfert à Bologne (12-3-47), en tout 8 sessions plus ou moins fructueuses. Veut-on suivre ce récit avec compréhension et fruit, il faut se rappeler la lutte des intérêts opposés qui a précédé la convocation du Concile (vol. 1). Cette lutte continue autour et dans le sein même du Concile assemblé ; et c'est à mon avis le plus grand mérite de l'A. d'avoir su l'intégrer, comme un élément explicatif, dans son développement chronologique sans en alourdir la marche et tout en se référant constamment aux sources. La convocation du Concile avait été une victoire de l'idée de réforme de l'Église sur le mauvais vouloir d'abord, puis les craintes et les hésitations de la Curie romaine : victoire un peu tardive parce que la révolte de Luther (1517) avait mis en cause, non seulement la discipline, mais encore le dogme ; de plus elle avait divisé l'empire allemand en y suscitant, comme une force politique et militaire, la Ligue de Smalkalde, qui dans l'Occident ennemi des Habsbourg pouvait compter sur des sympathies voire sur des alliances ; victoire toute relative encore, qu'il s'agissait de rendre effective par les décisions qu'il incombait au Concile de prendre. Or, les responsables du Concile n'étaient d'accord ni sur les résultats à obtenir ni sur les moyens de les obtenir. Ceux qui, tenant l'erreur de Luther pour irrémédiable et la perte d'une partie de la chrétienté catholique pour définitive, visaient à préserver la partie encore fidèle d'en être contaminée, et encore ceux qui croyaient avoir tout à craindre d'une réforme urgée par le Concile, et finalement les politiques qui, craignant le renforcement de la suprématie des Habsbourg, avaient tout intérêt à maintenir contre elle la menace de la Ligue de Smalkalde, demandaient tous au Concile de s'occuper de questions dogmatiques plutôt que de la réforme. Par contre, ceux qui espéraient pouvoir refaire l'unité catholique allemande, comme un bien possible encore et désirable en soi ou comme un bien politique favorable aux Habsbourg, et ceux aussi, qui, indépendamment de tout intérêt politique mais émus de l'état de l'Église, désiraient sincèrement rechercher les moyens d'y remédier, voulaient que le Concile s'occupe de la réforme plutôt que de la doctrine. En outre, le Pape pouvait craindre que le Concile, réuni en terre d'empire, n'échappe à son contrôle et ne s'érige en réformateur souverain, à l'exemple du Concile de Constance et de Bâle : il veut donc, d'une part, que ses Légats tiennent fortement le Concile en main, d'autre part, qu'ils en réfèrent au Pape avant de prendre ou de laisser prendre des décisions importantes. La lenteur du courrier, la plus grande lenteur encore de Rome à répondre aux questions des Légats, va mettre ceux-ci, qui sont de la meilleure bonne volonté, dans les plus grands embarras et les poussera à prendre à l'occasion des décisions de leur propre initiative. Au lecteur de suivre ce jeu des influences dans la création lente et laborieuse d'un règlement du Concile, dans l'établissement épineux d'un programme de travail, dans l'exécution point par point de ce programme et finalement dans la préparation et la décision de sa translation à Bologne.

Fidèle à sa méthode, qui dans le premier volume donna de si bons résultats, l'A. cherche à mettre en lumière les responsabilités personnelles de tous les acteurs et les motifs qui les font agir. On lira avec intérêt le portrait psychologique de quelques personnages importants : des cardinaux-légats Delmonte, Cervini, Pole (37-40), du secrétaire Massarelli (65). Il n'y a pas, dès le début, deux partis nette-

ment caractérisés : les papistes et les impériaux. Les évêques et théologiens italiens sont bien supérieurs en nombre, mais sans former un groupement cohérent et massif ; les impériaux (des espagnols non des allemands) ne se manifestent comme parti cohérent que dans la session VII et VIII, où il fut décidé de transférer le Concile à Bologne. Ce transfert, dont l'A. nous retrace le procès en détail, mit, hélas, fin à l'espoir de quelques-uns de voir le Concile refaire l'unité de la foi catholique dans les territoires de l'empire allemand (376).

Dans cet enchevêtrement d'influences contraires le Concile travaille au programme finalement adopté et approuvé par Rome, bien qu'à contre-cœur : programme à la fois de précisions dogmatiques et de décrets de réformes, évitant cependant d'entreprendre la réforme de la Curie romaine dans l'espoir que celle-ci se réformera, sans tarder, elle-même. L'A. met en lumière les fondements théologiques des débats et des décrets dogmatiques sur l'Écriture et la Tradition, sur le péché originel, sur la justification, sur les sacrements en général, le baptême et la confirmation ; mais il doit constater chez les Pères un manque général de connaissance du problème biblique dans son ensemble (69) et une ignorance assez surprenante des écrits, donc de la pensée de Luther. Il est évident que les théologiens modernes connaissent mieux les doctrines fondamentales qui ont divisé la chrétienté ! Quant aux débats et aux décrets de réforme : réglementation de la prédication, privilèges des ordres religieux, résidence des évêques, cumul des bénéfices, l'A. les place judicieusement dans le contexte général de l'histoire de l'Église. Aussi peut-il, dans le chapitre 13, esquisser, par manière de conclusion un « parallélogramme » des forces en présence, les légats, les Pères, les influences extérieures des pouvoirs civils, etc., pour finir sur une rapide énumération des résultats acquis. Ce vol. 2 forme un tout bien équilibré dans la répartition de la matière et dans le jugement sur les événements présentés. Il ne permet pas encore de porter un jugement d'ensemble sur le Concile de Trente, mais dès maintenant ce Concile prend une tout autre figure que celle qu'il présente dans les ouvrages antagonistes de Paolo Sarpi et de Pallavicini et de tous ceux qui s'en sont inspirés. C'est dire que nous souhaitons à l'A. les loisirs, la santé et le courage nécessaires pour mener à bonne fin sa grandiose entreprise.

Albert-C. de Veer.

Encyclopédie française. Tome XIX. *Philosophie. Religion*, Société nouv. de l'Encyclopédie française, Larousse, Paris, 1957, 25 × 30, 424 p., 32 planches hors textes.

Ce tome 19 de l'Encyclopédie Larousse comprend deux parties sensiblement égales et bien distinctes : l'une traite de la *Philosophie*, l'autre de la *Religion*, chacune en trois sections largement développées ; mais pour la première partie surtout, de façon originale. La « Philosophie » en effet, est considérée au point de vue des penseurs actuels de langue française, sans négliger d'ailleurs les influences étrangères qui peuvent la faire comprendre. Ainsi la première section : *Principales tendances de la Philosophie contemporaine*, dégage à partir de la philosophie française en 1900 les problèmes qui préoccupent cette même philosophie en 1950. Ce n'est pas l'exposé exhaustif de tout ce qu'on peut dire de la philosophie et de son histoire : c'est plutôt une « encyclopédie d'actualité ». — De plus, la philosophie étant considérée comme œuvre strictement personnelle, chaque collaborateur en traitant le sujet prévu, témoigne de sa « vision du monde » : le résultat est d'un grand intérêt, mais les réponses sont de valeur inégale et parfois difficilement conciliables. Ainsi, dès la première question : « Science et savoir philosophique », R. Ruyer, partant de l'idée très juste que « la vérité est une », la revendique pour la science à laquelle il soumet, en la minimisant, la recherche philosophique ; tandis que F. Alquié, avec une vue

très sûre des vérités éternelles de la métaphysique, montre qu'on les retrouve sous diverses formes chez tous les grands philosophes et qu'elles doivent par conséquent rester la règle de tout vérité, même scientifique.

En cette philosophie française d'aujourd'hui, trois tendances sont spécialement soulignées : le spiritualisme (ch. 2-3), l'existentialisme (ch. 4-5), le matérialisme dialectique (ch. 7-8). C'est d'abord le *Mouvement* « *Philosophie de l'Esprit* » créé par L. Lavelle et R. Le Senne, représenté par une collection d'ouvrages où chaque auteur garde son originalité, mais avec une inspiration commune : E. MOROT-SIR caractérise fort bien les deux fondateurs en leur adjoignant G. Marcel (p. 06.9-06.14). Puis il présente sa propre pensée en notant les difficultés qui minent du dedans le spiritualisme : car pour lui, l'impuissance de notre raison à atteindre vraiment, fût-ce par intuition, l'être de Dieu, entraîne le philosophe à se soumettre aveuglément à une foi religieuse pour sauver l'esprit. Et il propose comme remède la double voie de la *révélation* et de la *justification* mais au sens laïc de deux dispositions de conscience, en vue de recevoir docilement la vérité et de prendre courageusement ses responsabilités. Il y a là, dit-il, un risque à courir, mais il est inévitable. — Cette position, à notre avis, ne reconnaît pas toute la valeur métaphysique et morale de la « philosophie de l'esprit », fondée sur l'affirmation de l'âme et de Dieu et de leurs intimes relations. L'intuition de ces réalités spirituelles devrait être mieux précisée, peut-être ; mais elle garde sa valeur philosophique. D'ailleurs plusieurs exposés complémentaires vont en ce sens : Celui de G. BASTIDE sur la conversion spirituelle, de A. FOREST sur la signification du recueillement, celui surtout de M. NÉDONCELLE sur le personnalisme, relèvent des aspects très valables du spiritualisme actuel.

La *philosophie existentialiste* (précédée d'un ch. sur la *méthode phénoménologique* où sont rappelés les travaux de Husserl) est clairement exposée dans ses divers aspects historiques en France (p. 12.3-12.8) par J. WAHL qui y joint ses propres opinions, moins claires mais fort originales, sur la façon nouvelle de résoudre d'anciens problèmes philosophiques, grâce à la phénoménologie existentielle. — La théorie de J.-P. Sartre est évoquée avec pénétration par H. VAN LIER qui montre bien la logique interne de ses conclusions, en les distinguant des positions de Heidegger et de Merleau-Ponty (p. 12.14-14.2) ; et c'est G. MARCEL lui-même qui définit (p. 14,2-6) l'essence de sa doctrine comme un effort « *Vers une ontologie concrète* » : car pour lui, l'être réel est un *mystère* dont il faut *s'approcher* par la vie, sans pouvoir le contempler clairement. — Quant au *matérialisme dialectique*, H. LEFÈBVRE en donne une interprétation personnelle assez surprenante. Deux postulats sont au départ : la valeur du matérialisme contre l'idéalisme ; la primauté de la classe ouvrière : on les admet sans autre preuve. C'est le *Capital* de K. Marx qui contient la doctrine centrale, mais le sens en est fort discuté : est-il un livre de science économique, ou de sociologie, ou de philosophie mettant en œuvre les catégories hégéliennes redressées par le matérialisme ; ou plutôt une méthode d'action en faveur de la classe ouvrière ? Pour H. Lefèbvre, chaque aspect a sa valeur, mais la doctrine forme un *tout indivis* qui explique l' « homme total » en donnant le moyen de le réaliser ; et c'est encore une « philosophie », mais d'un style nouveau, parce qu'elle implique une « prise de position » en faveur d'un idéal de vie. Le marxisme ainsi compris, conclut l'A., « se situerait à un degré plus élevé et plus profond d'objectivité », c'est-à-dire sans doute de vérité. Telle semble être sa conviction, sans qu'il la fonde sur aucune base solide. Mais son exposé a valeur de témoignage, et sa franchise à signaler les problèmes et les difficultés du système, malgré son espoir de les résoudre, oriente plutôt vers une correction radicale de l'erreur matérialiste qui vicie tout.

Ces trois tendances n'épuisent pas la vitalité philosophique française actuelle, même en y ajoutant le ch. VI sur la « création des valeurs » et le ch. VIII sur le

« Positivisme logique » de l'École de Vienne, qui achèvent la Ire section. Mais la IIe section : « État des problèmes et moyens d'investigation », complète d'abord le tableau des doctrines en le reprenant sous d'autres titres : Ainsi le *Renouveau de l'ontologie* par P. RICŒUR, rejoint l'orientation centrale du spiritualisme ; E. SOURIAU, parlant des « grands problèmes de l'esthétique », continue l'étude de M. DUFRENNE sur la « création des valeurs esthétiques ». Ces auteurs ne se répètent pas, tant leur point de vue est personnel, mais ils exploitent le même thème. — Le terme « création des valeurs » est d'ailleurs équivoque : Sous ce titre, R. POLIN défend (p. 14.8-14.12) une philosophie qui fonde toute la vie morale sur notre choix libre d'un idéal, en s'adaptant certes aux circonstances historiques et sociales, et dans le but de coopérer au progrès de l'humanité, mais sans norme objective ou transcendante, sans aucune référence à Dieu, dont l'intervention est jugée, bien à tort, incompatible avec la liberté de l'obligation morale. — A cette thèse contestable, s'oppose la sagesse de G. BACHELARD qui montre (p. 14.12-14.15) une *Création de valeurs rationnelles* dans les dernières découvertes des sciences modernes, surtout physiques et chimiques, en précisant avec clarté, finesse et solidité, le sens et la valeur de leurs conclusions qui précisent les anciennes théories et ne les remplacent qu'en sauvegardant leur rôle et leur vérité partielle. — La lacune la plus importante concerne le mouvement de *Philosophie chrétienne*, si vivant et si fécond, de Léon XIII à nos jours, avec l'œuvre en langue française de D. Mercier et l'école de Louvain, de A.-D. Sertillanges, P. Rousselot, R. Garigou-Lagrange, E. Gilson surtout et J. Maritain, pour ne citer que quelques représentants notables du néothomisme. Il y a quelques allusions au ch. des « Problèmes actuels de l'histoire de la philosophie » (p. 18.13-20.12) qui évoque l'œuvre d'E. Gilson et le rôle du thomisme. Mais ces indications éparses et trop brèves ne traduisent pas l'importance de ce mouvement de philosophie française actuel.

Comme le demande une Encyclopédie, on trouve à côté du tableau des doctrines, une foule de renseignements connexes sur les techniques du philosophe, ses moyens de travail, la transmission des manuscrits, les éditions critiques, les formes d'enseignement, les Congrès et colloques, la Bibliographie philosophique, etc. — Enfin, la IIIe section expose l'*Elaboration des doctrines philosophiques*, du point de vue *interne* d'abord : psychologique et logique, mais aussi *externe*, celui des influences possibles : d'où une série d'études sur la philosophie dans ses rapports avec la psychologie, la psychanalyse, la sociologie, la religion, et même avec la musique, le théâtre et la poésie. C'est dire la richesse de cette mine de renseignements et de suggestions due à un groupe remarquable de spécialistes. — Signalons simplement ici (comme transition à la 2e partie), la note « *Philosophie et Religion* » p. 28.4-28.8, où L. MILLET soulève le grave problème des rapports entre foi et raison. Au lieu de les subordonner ou de les opposer, il les conçoit unis dans une même conscience à l'état de « tension » salutaire : image suggestive, mais qui pose plus de problème qu'elle n'en résout.

La IIe partie est consacrée à la *Religion :* ici encore, l'Encyclopédie s'est proposé l'impartialité, c'est-à-dire la neutralité : ses collaborateurs choisis pour leur compétence, sont indifféremment catholiques, protestants, orthodoxes, juifs, rationalistes. Et de fait, toute polémique est soigneusement évitée, comme tout prosélitisme direct. Cependant chacun garde ses convictions, d'où résultent parfois des jugements ou des assertions qui appellent des réserves.

La Ire section veut être une « *Esquisse d'une phénoménologie de la religion* » : Point de vue excellent pour l'impartialité, mais entreprise difficile, car il s'agit de « phénomènes » essentiellement *spirituels*, bien qu'ils se manifestent par des signes sensibles. Les sujets traités concernent, en gros, ces deux aspects : d'abord, conversion, sacrifice, prière et vie mystique (ch.1-3) ; puis le culte et les représentations objectives (ch. 4). Mais les descriptions qui devraient être psychologiques

restent souvent historiques ; et leur valeur dépend beaucoup du point de vue adopté. Ainsi dès l'abord, R. Caillois décrit « *le Sacré* » (p. 32.5-32.10) en rationaliste : Les réactions de la conscience qu'il indique, en face de cette « catégorie fondamentale de la sensibilité religieuse » appartiennent surtout au primitif : effroi devant ses prohibitions, fascination pour ses richesses, frénésie des fêtes où l'on veut accueillir une « irruption du Sacré dans la vie courante » : ces « phénomènes » peuvent être parfois réels, mais ils restent loin de ceux qui remplissent l'âme d'un vrai chrétien pour le « Sacré », d'un curé d'Ars, par ex., devant le Tabernacle ! — J. Guitton présente avec bien plus de nuances et de pénétration « divers aspects de la conscience religieuse » (p. 32.10-32.14) sans confondre les formes inférieures (superstition) avec la vraie religion où « la conscience sainte est habitée par le Sacré » : il analyse les antinomies, action et contemplation, angoisse et paix, foi et amour, raison et foi. — Ce dernier point est un thème repris (p. 32.14-34.1) par M. Souriau qui y voit deux attitudes indépendantes, sans relation dans la conscience où elles sont séparées par le domaine des décisions libres ; S. Petrement traite historiquement le thème voisin de la *Gnose* (p. 34.7-34.13) : elle caractérise l'ancien gnosticisme comme une « recherche du salut par la science », puis elle cherche chez plusieurs de nos contemporains des traces de leur mentalité. C'est encore une description historique qui est donnée de la *conversion* sous ses multiples formes par M. Souriau, du *sacrifice* par G. Gusdorf, des théories sur le *Médiateur et les intercesseurs* par J. Pépin : ce dernier expose en particulier la théorie des « démons médiateurs » selon Apulée et la réfutation décisive d'Augustin dans la *Cité de Dieu*, l. VIII et IX. — Beaucoup plus psychologique et profonde est l'analyse de la *prière* par G. Burgelin (p. 46.6-36.9) qui montre en elle le centre de la vie religieuse ; de même celle de la *Vie mystique* par G. Berger (p. 36.10-36.15) : cette vie est une expérience spirituelle authentique, mais ineffable, intemporelle, qui nous détache de nous-mêmes, nous unit à Dieu en notre âme, nous conduit à l'amour des hommes : toutes ces notations sont fort justes. — Dans le ch. du « *culte* », par contre, l'effort de E. Ortigues pour interpréter les *mythes et symboles* d'après les lois du langage, parce que la conscience religieuse y voit « le langage du monde », paraît assez artificiel. Mais R. Milhau marque mieux les rapports entre la *Tradition* qui propage un message religieux, l'*Écriture* qui le fixe, et le rôle de l'*Église* vivante nécessaire pour garder leur vrai sens aux textes sacrés. — Surtout, l'étude phénoménologique sur *Foi, dogmes et sacrements* de H. Dumery est une des meilleures du volume : elle montre bien le travail des vrais croyants qui par les dogmes précisent leur foi en formules rationnelles sans évacuer le mystère divin, et qui maintiennent le sens du rite sacramentel comme porteur de la valeur du « Sacré » en intégrant la piété personnelle dans la société religieuse. Cette description, en prenant comme fil conducteur le christianisme catholique, a trouvé sa cohérence et sa clarté, sans nier d'ailleurs l'existence d'autres formes religieuses, mais celles-ci peuvent se retrouver dans la forme plus évoluée qui les explique indirectement. On peut regretter que cette sage règle de méthode n'ait pas été plus souvent utilisée. H. Duméry l'applique avec maîtrise : le seul point faible serait chez lui une défiance exagérée à l'égard de la vérité théologique qui lui fait qualifier, par ex. la Transsubstantiation, de « théorie savante plaquée sur une vérité fonctionnelle » où réside le mystère de la Présence réelle. Mais il sait mettre en vive lumière l'essentiel de la vie religieuse et en dévoile la vraie valeur. — Le dernier ch. sur « *la chute et le salut* » est un exemple de contraste dû à une différence d'optique. R. Mehl, regardant le *péché* d'un point de vue protestant, le distingue de nos *fautes* commises librement et y voit une « disposition d'inimitié à l'égard de Dieu » qui affecte notre « existence », notre être tout entier : il n'est bien compris que par la foi, et cela, au moment où la Rédemption nous en délivre. Pourtant, une telle conception n'est pas imposée par l'Écriture, comme l'insinue R. Mehl : l'interprétation catholique du péché originel, sans en nier l'aspect mystérieux, sauvegarde beaucoup mieux la responsa-

bilité personnelle du pécheur. — De son côté, J. TROUILLARD présente le *problème du salut* de manière très satisfaisante. Il n'en cache pas la difficulté, puisqu'il s'agit d'une grâce inaccessible à notre faiblesse, tout en exigeant notre libre effort ; mais s'il renonce à dire la solution qui s'impose, ce qui exige la foi, il définit avec sagesse les données du problème. — En résumé, cet « essai de phénoménologie » laisse l'impression que les auteurs ont été submergés par la richesse et la transcendance des phénomènes religieux : le résultat est de prix, mais touffu et assez confus, il y manque un principe d'unité et de lumière doctrinale pour donner à l'ensemble la clarté et la cohésion désirables.

Cet inconvénient paraît moins dans les autres sections : la IIe présente un bon inventaire des problèmes actuels de l'histoire des religions, de l'état présent de l'exégèse biblique avec les récentes découvertes qui ont renouvelé les méthodes, comme celle d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte décrite par H. PUECH. G. LE BRAS analyse avec compétence l'état présent de la sociologie religieuse, où les catholiques sont à l'avant-garde ; — G. NAIDENOFF, S.J., caractérise l'évolution du concept de mission, en insistant sur l'universalisme du message chrétien qui s'affirme de plus en plus dans les faits ; — et le pasteur M. BOEGNER expose très objectivement le « Mouvement œcuménique contemporain et le problème de l'unité chrétienne » : il indique clairement la position de l'Église catholique romaine ; et s'il n'en montre pas toute la valeur, il s'abstient de la critiquer.

La IIIe section caractérise l'*esprit des religions contemporaines* avec le même effort d'impartialité et de compréhension mutuelle, spécialement bien réussi : R. MILHAU pour le catholicisme, R. MEHL pour le protestantisme, M. SIMON pour l'anglicanisme, P. EVDOKIMOV pour l'orthodoxie, R. ARNALDEZ pour la religion musulmane : chacun parle manifestement de ce qu'il connaît bien et insiste sur la vie religieuse vue du dedans. Les autres religions, brahmanisme, bouddhisme, celles de Chine, du Japon actuel, et aussi le judaïsme d'aujourd'hui et les religions primitives du monde contemporain, sont décrites de façon plus historique, mais avec ces multiples détails pleins d'intérêt, tels qu'on les cherche volontiers dans une Encyclopédie.

Pour ce double domaine essentiellement doctrinal, *Philosophie* et *Religion*, il était difficile d'atteindre la perfection en restant, comme se le propose l'Encyclopédie, « impartial », c'est-à-dire en fait, indifférent à l'égard de la vérité. Pour la religion en particulier, l'existence de cette « unique vérité » et le devoir de l'embrasser engendre dans la vie de l'Église catholique un mouvement apologétique qui n'a pu recevoir l'importance qu'il mérite. Mais, compte tenu du point de vue choisi, ce volume de l'Encyclopédie française est un ouvrage de haute valeur.

F.-J. THONNARD.

M. F. Sciacca, *La interioridad objectiva*, col. « Aula de Ideas », V, 1955, 12 × 17, 157 p. (Editorial Aula, Murcia).

Dans ce petit livre, traduit de l'italien en espagnol par A. Muñoz Alonzo, S. nous donne une idée générale de sa philosophie à partir du principe d' « intériorité objective » qui le fonde. Par réaction contre le criticisme kantien et en continuant l'intuition de Platon, reprise selon lui par saint Augustin et Rosmini (cf. p. 42), il prend comme point de départ l'intuition que nous avons de la vérité, quand nous prenons conscience de notre moi pensant. Il s'agit d'un acte intérieur, mais dont la valeur ne reste pas toute subjective. S. y insiste, en s'opposant à l'intériorité *idéaliste* qui, dit-il, affirme *qu'elle est la vérité*, comme si le moi pensant pouvait tirer de lui-même et créer tout ce qui est vrai : prétention vaine et orgueilleuse. L'inté-

riorité objective, au contraire, affirme en nous la *présence de la vérité :* les deux chapitres centraux (II-III, p. 53-115) sont consacrés à en définir la nature et son rôle pour fonder une vraie métaphysique autonome.

S. affirme fortement l'*activité* de notre pensée qui saisit en soi par intuition la présence de l'Etre dans lequel le moi pensant se voit d'abord comme réel, mais aussi, en raison de sa contingence, comme participant à l'Etre absolu, à la Vérité divine (cf. p. 104 où S. renvoie à son ouvrage : *L'existence de Dieu*, Aubier, 1951). Même lorsque notre intelligence acquiert la science du monde externe, elle n'est pas une « puissance » qui serait « actuée » par les objets sensibles, mais elle se saisit activement de ces objets à la lumière de l'être qu'elle possède en soi (cf. p. 125-127). Notons ici que la thèse aristotélico-thomiste : « Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu », équilibrée par la théorie de l'intellect agent, exprime un autre aspect de notre psychologie, vrai lui aussi, que S., par ses formules trop absolue, a tendance à oublier. De même, lorsqu'il pose la conscience intellectuelle de soi comme activité première, à l'origine de toutes les autres pensées vraies, l'affirmation peut se défendre, mais aurait besoin pour éviter toute erreur, de sérieuses précisions. D'ailleurs, S. s'en tient ici aux articulations maîtresses de sa pensée, et il part d'une intuition fondamentale riche de vérité sur la spiritualité de l'âme, sur l'existence de Dieu, sur notre personnalité et ses rapports avec les autres : ces grandes thèses conservent, non sans y mettre une note originale, la haute valeur du spiritualisme augustinien.

F.-J. THONNARD.

Roger E. Lacombe, *l'Apologétique de Pascal*, 1 vol., 320 pp., P.U.F., 1958.

Un incroyant peut-il juger de la valeur d'une apologétique de la foi chrétienne en l'étudiant d'un point de vue purement « scientifique » ? Ne sort-il pas ainsi de l'hypothèse où se tient l'apologète pour présenter ses arguments, à savoir la présence d'une certaine préoccupation religieuse chez son auditeur ? L'ouvrage de M. LACOMBE nous paraît poser nettement la question.

Du point de vue critique, l'exposé relatif à l'apologétique de Pascal, telle que nous la révèlent les travaux des dernières années, est des plus intéressants. De plus, la façon dont l'A. traite des grandes vérités de la religion chrétienne montre qu'il s'est appliqué à en acquérir une juste pénétration. Mais lorsqu'il en arrive à la discussion des différents points de l'apologétique pascalienne et à l'appréciation de leur force démonstrative, la rigueur de l'attitude rationaliste où il se cantonne fausse radicalement le jeu de la dialectique des *Pensées*. Les objets de foi des chrétiens, passés au crible de la critique « scientifique », deviennent des ... « postulats ». Évidemment ! — Ne serait-il pas plus scientifique d'admettre que la raison humaine ne saurait exceller en tous les domaines où elle s'exerce et qu'en particulier, dans le domaine religieux, il est raisonnable de ne pas lui accorder un rôle absolu ? Pascal, dont la qualité de savant est incontestable, s'est rendu à cette évidence, et l'essentiel de son effort est d'amener son interlocuteur à découvrir d'autres voies que le pur raisonnement pour aller à Dieu. C'est le trahir que de ramener son œuvre au seul point de vue de la raison.

La foi, c'est « Dieu sensible au cœur » ; c'est une attitude intelligente et raisonnable (le but de l'apologétique est de montrer combien elle est telle), mais où le raisonnement n'a pas la première place, puisque la certitude qu'elle engendre ne procède pas de l'évidence. Elle suppose donc une certaine humilité de l'esprit qui est un don de Dieu aux âmes de bonne volonté. Nous ne pouvons accepter la suggestion de l'A. suivant laquelle il existerait des esprits réfractaires à toute croyance, incroyants par essence. Car l'incroyance est liée à une certaine espèce de suffisance

qui se guérit justement par l'humilité. C'était déjà l'enseignement de saint Augustin, tiré de son expérience personnelle. Pour Pascal comme pour Augustin, il ne suffit pas d'être bien intentionné et de posséder une méthode rationnelle très au point pour parvenir à la vérité suprême. Il faut surtout s'humilier, « s'abêtir ». Il faut admettre tôt ou tard que la seule recherche authentique est celle qui est le signe d'une présence : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé ».

D. O.

Canon A. Croegaert, *The Mass. A Liturgical Commentary.* Vol. I. The Mass of the Catechumens. London 1958. Burns et Oates, 1 vol., 251 pp.

Adaptation du célèbre ouvrage du Chan. C. sur la messe. On a renoncé à la belle présentation de l'édition française, y compris les illustrations, mais les textes ont été mis à jour. Il faut se réjouir de voir mettre cet ouvrage fondamental à la disposition du public chrétien de langue anglaise.

D. O.

Eugène Masure, *Le sacrifice du Chef*, nouvelle éd. revue et augmentée, col. « Le rameau », la Colombe, Paris, 1957, 22 × 14, 407 p.

Dernière édition d'un ouvrage paru en 1931 et dont cinq éditions successives ont développé et précisé la riche doctrine de théologie sacramentaire : cf. la *note* de J.-C. Didier, *Un quart de siècle de théologie sacramentaire ou la notion de signe*, dans *Rev. des Études august.*, I, 1955, 397-400. L'ouvrage est fondé sur la notion augustinienne de *sacrifice* établie au L.I., surtout ch. III, p. 37-39 et VIII, p. 64 sq. : « Omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo » (*De civ. Dei*, X, c. 6, B.A., 34, p. 444), complétée par la théologie du *signe* qui fait l'unité entre la Croix et l'Autel : « Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum est » (*De civ. Dei*, X, c. 5, B.A., 34, p. 440 et c. 19, p. 494). L'A. expose largement son sujet en examinant les diverses théories des théologiens depuis le Concile de Trente. — Au l. II, il applique cette notion au « Sacrifice du Fils de Dieu », d'abord dans le « Mystère de l'Incarnation » (Ire partie), puis dans le « Mystère de la Rédemption » (IIe partie) : le sacrifice de la Croix qui est au sens propre celui « du Chef », c'est-à-dire du Christ comme Tête de l'Église son Corps mystique. Enfin, au l. III, il montre comment cette définition reprise par saint Thomas, est appliquée au *Sacrifice de la Messe* par le Concile de Trente, et rassemble en son interprétation tout ce qui est valable dans les thèses de Suarez, de Lugo, Bellarmin, Lessius, Billot, P. de la Taille, Lepin, etc., pour expliquer la messe. — Cette étude approfondie, une des meilleures sur le sujet, déborde largement l'augustinisme ; mais elle montre aussi la valeur toujours actuelle de ses doctrines théologiques, spécialement dans la théorie des sacrements et du Sacrifice de la nouvelle Loi.

F.-J. T.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE.

Le 10 mai 1958 mourait à Munich M. Anton Michel, ancien professeur d'histoire de l'Église et de patrologie à la Philosophisch-Theologische Hochschule de Freising en Bavière. On trouvera une notice nécrologique assez étendue dans *Historisches Jahrbuch*, 78, 1959, p. 527-528.

Le 4 novembre 1958 est décédé à l'âge de 78 ans M. le professeur Johannes Zellinger, un des promoteurs de la *Bibliothek der Kirchenväter* et du *Florilegium Patristicum*.

A Karlsruhe, le 14 février 1959, est décédé après une longue et douloureuse maladie M. le professeur Max Zepf, Studienrath am Gymnasium. Il prépara un choix de textes augustiniens, *De civitate Dei* et *Confessiones* pour l'enseignement gymnasial et publia deux études importantes à s. Augustin : *Augustins Confessiones* dans *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, t. IX, 1926, et *Zu Chronologie der antidonatischen Schriften Augustins* dans *Zeitschr. f. Neutestam. Wiss.*, 1929, 46-61.

ANGLETERRE.

Le 3e Congrès international des Études classiques s'est tenu à Londres du 31 août au 5 septembre 1959. Une trentaine de communications ont approfondi le thème : *Tradition et apport personnel dans l'antiquité classique.* Comme il ne sera pas publié d'Actes de ce Congrès, signalons au moins le titre des communications touchant de près ou de loin les Études augustiniennes : W. K. C. GUTHRIE (Cambridge), People and Traditions ; K. KUMANIECKI (Warsaw), Tradition et apport personnel dans l'œuvre de Cicéron ; J. H. WASZINK (Leyden), Tradition and Personal Achievement in Early Latin Literature ; E. R. DODDS (Oxford), Tradition and Personal Achievement in the *Enneads* of Plotinus ; W. J. VERDENIUS (Utrecht), Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion ; H.-G. PFLAUM (Paris), Les inscriptions latines reflet de l'évolution politique et sociale de l'Empire ; C. PRÉAUX (Bruxelles), De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique.

De leur côté, les spécialistes d'Études patristiques se sont réunis pour la troisième fois en Congrès, à Oxford, du 21 au 26 septembre 1959. Il nous paraît guère possible de faire le bilan d'un tel carrefour, étant données les dimensions, on pourrait parler de démesure, du programme. On est tout aussi embarrassé pour donner un aperçu des nombreuses communications, plus d'une trentaine, touchant s. Augustin et son œuvre, puisqu'il était impossible à une même personne de les entendre toutes, deux voire trois orateurs parlant de s. Augustin à la même heure. Pour rendre service à nos lecteurs qui n'ont pas eu en mains le programme détaillé de ce Congrès, nous jugeons utile de donner la liste de ces communications : J. BECKAERT, L'étude de la philosophie chez les Pères : sens et méthode ; R. BERLINGER, Die Geschichtlichkeit

der Zeit nach Augustinus ; M. F. BERROUARD, Interprétation symbolique ou réaliste de l'Épître 98, 9 de s. Augustin ; J. BLIGH, St. Augustine's refusal to find the image of the Trinity in human inter-personal relations ; H. BLUMENBERG, *Curiositas* und *veritas*. Zur Ideengeschichte von Augustinus, Confessiones x, 35 ; G. I. BONNER, St. Augustine and *Concupiscentia ;* C. BOYER, L'*auxilium sine quo non*. Sa nature et son importance dans la doctrine de saint Augustin ; D. A. CALLUS, From St. Augustine to the Summa Theologica ; V. CAPÁNAGA, Los Salmos y la doctrina agustiniana de la gracia ; H. J. DIESNER, Augustinus und Possidius ; J. ENGELS, La doctrine du Signe chez saint Augustin ; O'B FAUL, The Date of the *De continentia* of st Augustine, c. 426 A.D. ; P. HADOT, La structure de l'âme, image de la Trinité, chez Victorinus et saint Augustin ; R. J. HALLIBURTON, The 'Rule of st Augustine' reconsidered ; R. E. HILL, St Augustine's *De doctrina christiana*. A suggestion ; B. V. E. JONES, St. Augustine's 'De doctrina christiana' ; A.-M. LA BONNARDIÈRE, Le chapitre 7 de l'Épître aux Romains dans l'œuvre de saint Augustin ; C. LAMBOT, Sermons de s. Augustin sur l'Ancien Testament. Tradition manuscrite et édition ; R. A. MARKUS, St. Augustine and *theologia naturalis ;* H.-I. MARROU, La grande Basilique chrétienne d'Hippone ; J. R. MEERES, St. Augustine's Views on Religious Toleration ; J. OROZ, La Retórica agustiniana : clasicismo y cristianismo ; G. J. M. PEARCE, St. Augustine on Property ; M. PELLEGRINO, Quelques idées pour un commentaire aux Confessions de s. Augustin ; P. RICHÉ, L'influence de l'œuvre augustinienne dans les Royaumes barbares ; J. RIES, Exégèse de saint Augustin et exégèse des manichéens : l'État actuel de la question ; J. VODOPIVEC, Irenical aspects of s. Augustine's controversy with the Donatists ; M. J. WILKS, The Problem of Private Ownership in Patristic Thought and an Augustinian Solution of the Fourteenth Century ; G. G. WILLIS, St. Augustine's Texte of the Epistle to the Hebrews. — Plusieurs autres communications étaient portées au programme, du fait de l'absence de leurs auteurs nous n'osons communiquer les titres pour ne pas présenter comme réalité ce qui n'était peut-être que projet, elles se trouveront probablement insérés dans les Actes qui formeront sans doute plusieurs volumes des *Texte und Untersuchungen* de Berlin. — Parmi les *Instrumenta studiorum* qui ont été signalés à l'attention des congressistes, il faut mentionner outre le *Thesaurus Augustinianus* déjà présenté dans une précédente chronique (voir *Rev. des ét. aug.*, 1955, p. 455), deux autres initiatives intéressant les augustinisants : la *Clavis augustiniana*, volume LIX du 'Corpus christianorum', series latina, où le professeur J. H. Baxter et le P. E. Dekkers ont rassemblé les principaux mots du vocabulaire augustinien, le contexte où ils se trouvent insérés et la référence, et la *Biblia augustiniana* que M[lle] A.-M. La Bonnardière, auteur de cette entreprise, a annoncé dans la *Rev. des ét. aug.*, par la publication d'extraits de son travail, et dont le premier volume, *Les Livres historiques*, va sortir très prochainement.

Le *Lexicon of Patristic Greek :* la firme Blackwell annonce comme prochaine la publication du premier fascicule. La rédaction en est assurée par G. W. H. Lampe.

Le 17 janvier 1959 est décédé le professeur Claude Jenkins qui enseignait à Oxford l'histoire ecclésiastique depuis 1934.

BELGIQUE.

Le 16 octobre 1959 mourait à Liège M. Jean Hubaux, professeur émérite à l'Université de Liège, membre correspondant de l'Académie Royale de Belgique, spécialiste de l'histoire romaine. Son dernier ouvrage : *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du Moyen Age romain*, résume en quelque sorte l'ensemble de ses savants travaux.

ESPAGNE.

Le 28 avril 1959, le professeur Muñoz Alonso, de l'Université de Valence, pour clore la série de conférences organisées par la Société espagnole des Études classiques parla de *La pensée grecque dans l'augustinisme espagnol.*

Le R. P. Salvador Cuesta, S. J., professeur de philosophie à l'Université de Comillas, auteur d'articles et d'ouvrages sur s. Augustin, entre autres : *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de san Agustín*, est décédé le 25 avril 1959.

FRANCE.

Les « *Journées anselmiennes* » annoncées pour commémorer le IXe centenaire de l'arrivée de saint Anselme à l'Abbaye du Bec-Hellouin (Eure) ont eut lieu le 7-12 juillet 1959 : elles comportaient un Congrès scientifique (les 8, 9, 10 juillet) dans le cadre d'un ensemble de cérémonies religieuses. L'antique Abbaye récemment restaurée est occupée depuis le 29 septembre 1948 par une communauté de bénédictins de l'Ordre des Olivétains, venus d'Italie (comme autrefois saint Anselme) ayant pour abbé dom Paul Grammont : la messe conventuelle et les vêpres y étaient chantée chaque jour. Le samedi 11 et le dimanche 12 virent se dérouler les cérémonies de la Reconnaissance des reliques du Bienheureux Herluin, fondateur du Bec ; de leur translation, samedi soir, de l'Église du village à l'Abbaye et, le lendemain, de la messe pontificale célébrée par S. Exc. l'évêque de Bayeux en présence de S. Exc. Mgr Beck, évêque de Salford (Angleterre), représentant S. Ém. le Cardinal de Westminster.

Des congressistes au nombre d'environ 150 étaient venus de plusieurs Abbayes bénédictines : Rome, Mont-César, Saint-Wandrille, Kergonan, etc., de diverses villes et Universités de France et d'Angleterre, de Belgique, d'Amérique, d'Allemagne ; un représentant de K. Barth vint parler de l'argument de saint Anselme vu par ce théologien protestant. Les sujets assez variés des Communications furent groupés en questions autant que possible homogènes : problèmes généraux, spiritualité monastique, augustinisme de saint Anselme, son argument à priori, son influence actuelle. Toutes les séances étaient plénières, ce qui en a favorisé beaucoup l'intérêt. Chaque groupe de Communications était présenté par un rapporteur qui en donnait la substance ; le président indiquait ensuite quelques problèmes dignes d'examen, à son avis, et après une courte suspension de séance, ceux qui s'étaient inscrits présentaient leurs observations sur les Communications : celles-ci étaient éditées en un recueil[1] livré dès leur arrivée aux congressistes. De nombreux sujets y concernent l'augustinisme et nous en rendrons compte en détail dans le bulletin pour 1959. — Concluons que l'organisation du Congrès était fort bonne, mais en formulant un regret : la discussion fut trop exclusivement réservée aux orateurs inscrits : le contact direct et spontané avec l'auditoire y manquait un peu. Certes il demande à être réglé pour éviter les pertes de temps ; mais il est souvent fécond et mérite d'être favorisé.

A l'occasion du soixante-quinzième anniversaire, en juin 1959, du professeur Étienne Gilson, à Toronto et à Paris ont paru trois volumes de Mélanges dans lesquels ses amis rendent hommage à l'illustre maître : *Etienne Gilson. Anniversary Studies. Volume XX, Mediaeval Studies*, Toronto, 1958. — *An Etienne Gilson Tribute. Presented by his North American Students with a Response by Etienne Gilson.* Ed. C. J. O'Neil, Milwaukee, 1959. — *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris, 1959.

---

1. *Spicilegium Beccense*, I, Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Paris, J. Vrin et Abbaye du Bec, 1959, 25 × 16, 636 p. Le vol. II donnera les *Actes du Congrès*.

M. le professeur Pierre Courcelle a fait plusieurs conférences sur *La place des Confessions de saint Augustin dans l'autobiographie antique.* (Conférence au Warburg Institute (Université de Londres), mai 1959 ; conférences à l'Université de Bonn, juin 1959.

ITALIE.

Le 5ᵉ Congrès international thomiste se tiendra à Rome du 13 au 17 septembre 1960. Trois thèmes sont proposés à l'étude des congressistes : De fundamento et de auxiliis moralitatis — De iuribus veritatis ac libertatis simul servandis et componendis — De vero conceptu laboris. Toutes les communications doivent être envoyées au secrétariat du Congrès avant le 30 avril 1959. Adresse : Pontificia Accademia romana di s. Tommaso, Piazza della Cancelleria 1, Roma (Italie).

A l'âge de 80 ans est décédé à Florence, au début janvier 1959, le philologue italien Gino Funaioli, spécialiste de Virgile, Cicéron, cf. art. du Pauly-Wissowa.

SUÈDE.

Le Congrès international des Sciences historiques, qui se tiendra à Stockholm au mois de septembre 1960, prévoit pour la section de l'Histoire de l'Église les grands thèmes suivants : 1) Histoire des institutions ecclésiastiques au Moyen Age ; 2) L'illuminisme au XVIIIᵉ siècle ; 3) Problèmes historiques de la Réforme aux pays scandinaves. S'adresser à M. M. François, 270 boulevard Raspail, Paris (14ᵉ), France.

Parmi les thèmes mineurs de la même section, qui seront traités dans des communications ne dépassant pas les 20 minutes de lecture, nous relevons les suivants : 1) L'idée de gouvernement impérial chez les Pères ; 2) Les débuts de la conception de l'Église comme une « societas perfecta » au Moyen Age ; 3) Vie religieuse des peuples chrétiens d'Europe de 1500 à 1600 : dogme, morale, vie spirituelle et pratique religeiuse, traduction de la Bible en langues vulgaires ; 4) Germania sacra : géographie et cartographie. S'adresser au Président de la section, le R. P. L. Willaert S.J., 61 rue de Bruxelles, Namur, Belgique, ou à M. L.-E. Halhin, 41 rue du Béry, Lafitte (S.-et-O.), France.

SUISSE.

Au cours de sa réunion du 28 mai 1958, le groupe neuchâtelois de la Société philosophique a traité de *S. Augustin, dialectique ascendante et extase.*

TABLE GÉNÉRALE

Volume V - 1959

Articles

Notes

Bibliographie

Chroniques

Auteurs des livres recensés

***L'héroïsme religieux d'après la passion des saintes Perpétue et Félicité*, par R. PACIORKOWSKI, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, nº 4, p. 367-388.**

L'auteur examine le problème de l'authenticité et de l'historicité du chef-d'œuvre de la littérature martyrologique chrétienne et dans la partie fondamentale analyse l'attitude héroïque des martyrs d'après le récit contenu dans ce document. L'analyse aboutit à la conclusion qu'il s'agit d'un cas type d'héroïsme religieux aussi bien par sa genèse que par sa structure intérieure. Cette structure doit son unité et sa consistance spécifique à l'idée religieuse originale, qui aux yeux des martyrs prend une forme concrète en la personne de Jésus.

***La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après S. Augustin et Calvin*, par Georges BAVAUD, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, nº 4, p. 431-438.**

Calvin a repris les thèmes augustiniens concernant la gratuité absolue de la prédestination et l'existence de la « massa damnata » dont certains hommes ne sont pas tirés, Dieu les abandonnant au pouvoir de la concupiscence. Mais le Réformateur se sépare de saint Augustin en attribuant au *vouloir* divin lui-même (et non pas à un décret permissif) le mal que commet le pécheur. C'est pourquoi, d'après Calvin, Dieu lui-même est à l'origine du péché d'Adam. Ainsi l'*Institution chrétienne* établit un parallélisme rigoureux entre la prédestination et la réprobation. Si saint Augustin ne cherche pas à montrer comment la volonté salvifique de Dieu est vraiment universelle, il admet cependant que le Seigneur refuse la grâce de la prédestination *après la prévision*, soit du péché originel (pour les païens non justifiés), soit de la perte de l'amitié divine (pour les baptisés non prédestinés).

LIVRES ENVOYÉS A LA REVUE

AELRED (D. Graham) : *Christian Thought in Action*. Collins, London, 1958, 21 × 15, 159 p.
Agostino (S.) : Contro gli Accademici, trad. introd. e note di Lucia NUTRIMENTO. Canova, Treviso, 1957, 21 × 14, 154 p.
Agustín (S.) : Confesiones, prologo y notas de Lorenzo RIBER. Aguilar, Madrid, 1957, 14 × 10, 767 p.
Agustín (S.) : La Ciudad de Dios, libros III-V, trad. por Lorenzo RIBER, texto revisado p. P. BASTARDAS (Coll. hispanica de Autores griegos y latinos). Alma Mater, Barcelona, 1958, 22 × 16, 192 p.
Agustín (S.) : Meditaciones, Soliloquios, Manuel, Suspiros, trad., introd. de Ambrosio MONTESINO ; pref., prologo de Lorenzo RIBER. Aguilar, Madrid, 1958, 12 × 9, 504 p.
Agustín (S.) : Obras de San Agustín en edición bilingue, Biblioteca de Autores cristianos, tomo VI, *Tratados sobre la Gracia*, Madrid, 1956, 20 × 14, 953 p.
Augustine (Saint) : On Christian Doctrine, transl. with an Introd. by D. W. ROBERTSON. Liberal Arts, New-York, 1958, 21 × 14, 169 p.
Augustini (Aurelii) Psalmus contra partem Donati, introd., trad. e note a cura di Rosario ANASTASI. Cedam, Padova, 1957, 25 × 17, 106 p.
Augustinus (Aurelius) : Der Lehrer, de Magistro liber unus, übertr. v. Carl Johann PERL. Ferd. Schöningh, Paderborn, 1959, 22 × 14, 102 p.
Augustinus (Aurelius) : Vom Lehrmeister, de Magistro, übertragen mit Vorwort versehen und erläutert von Herbert HORNSTEIN. Pedag. Verlag, Schwann, Düsseldorf, 1957, 20 × 13, 131 p.
Augustinus : Quaestiones et locutiones in Heptateuchum (Corpus christianorum, series latina, XXXIII). Brepols, Turnhout, 1958, 26 × 16, 503 p.
Augustinus (Sanctus) Vitae spiritualis magister, Analecta Augustiniana, Roma, 1959, 2 volumes 25 × 18, 376 et 547 p.
Aus der byzantinischen Arbeit der deutschen demokratischer Republik. Akademie-Verlag, Berlin, 2 tomes, 1957, 302 et 360 p.
BALTHASAR (Hans Urs von) : *La prière contemplative* (Présence Chrétienne). Desclée de Brouwer, Paris, 1959, 19 × 12, 334 p.
Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Gedenksschrift für D. Werner Ebert, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1955, 25 × 18, 424 p.
Benedicti (S.) Regula. La Nuova Italia, Firenze, 1958, 17 × 12, 281 p.
BLOMME (Robert) : *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII*e *siècle*. Duculot, Gembloux, 1958, 25 × 20, XII-385 p.
BONAFEDE (Giulio) : *Il Maestro*. Salvatore Sciascia, Roma, 1957, 22 × 15, 138 p.
BRETON (Stanislas) : *Approches phénoménologiques de l'idée de l'être*. Emm. Vitte, Paris-Lyon, 1959, 23 × 14, 253 p.
— *Situation de la philosophie contemporaine* (Centre d'études de Carthage, cahier n° 1). Emm. Vitte, Paris-Lyon, 1955, 23 × 14, 199 p.
BÜTTNER (Theodora) et WERNER (Enr.) : *Circumcellionen und Adamiten, zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*. Akademie-Verlag, Berlin DN, 1950, 25 × 17, 172 p.
CAPONE BRAGA (Gaetano) : *Il mondo delle idee*. Carlo Marzoretti, Milano, 1954, 25 × 17, 446 p.
CAYRÉ (Fulbert) : *St Augustin et la vie théologale. — Les trois Personnes, La dévotion fondamentale d'après St Augustin*. Desclée et Cie, Paris-Tournay, 1959, 2 vol. 18 × 12, 218 et 250 p.
CEYSSENS (A.) : *De Geest van de Regel van S. Augustinus*, Inhoud en Warde van Regel en Constituties der Kruisheren. Lichtland Diest, 1957, 20 × 13, 33-77 p.
CLARK (Mary T.) : *Augustine, philosopher of freedom*, Desclée et Cie, Paris-Tournai, 1958, 21 × 14, 273 p.
COCHRANE (C. N.) : *Christianity and Classical Culture*. Oxford Univer. Press, New-York, 1940-1944, 21 × 14, 523 p.
(Le) Cœur du Christ et le désordre du monde, par Jean-Marie LE BLOND, Georges DIDIER, René MARLE, Gaston SALET et Henri RONDET. Xavier Mappus, Le Puy, 1958, 19 × 14, 192 p.

Connaissance de Dieu (de la), par J.-M. LE BLOND, Gabriel MARCEL, Dominique DUBARLE, Pierre COLIN, Roger VERNEAUX, Jean TROUILLARD, Pierre ROUSSEAUX, René ROQUES, Martial GUÉROULT et H.-L. GUÉRARD DES LAURIERS. Desclée de Brouwer, Paris, 1958, 20 × 15, 416 p.

Convivium Dominicum, Studi sull'Eucarestia nei padri della chiesa antica e miscellanea patristica. Universitá di Catania, 1959, 25 × 15, 462 p.

CRANZ (F. Edward) : *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society*. Harvard Univers. Press, Cambridge, 1959, 25 × 16, 197 p.

DELHAYE (Ph.) et BOULANGÉ (J.) : *Espérance et vie chrétienne, Rencontre de Dieu et de l'homme*, vol. III. Desclée et Cie, Paris-Tournai, 1958, 20 × 14, 315 p.

Capua (F. di) : Scritti Minori. Desclée, Rome-Paris, 1959, 2 vol. 20 × 18, 611 et 479 p.

Dictionnaire de la Bible, d. p. Pirot-Robert-Cazelles, fasc. XXX : Mystères-Mythe ; fasc. XXXI : Mythe-Noeldeke. Letouzey et Ané, Paris, 1957, 28 × 19, 5, col. 1-255 et 258-511.

Dictionnaire de Droit canonique, d. p. R. Naz, fasc. XXXVII : Placerdin-Privilège paulin. Letouzey et Ané, Paris, 1958, 28 × 19, 5, 255 col.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, d. p. A. de Meyer et E. Van Cauwenbergh, fasc. 80 : Dioscore-Downside. Letouzey et Ané, Paris, 1958, 28 × 19,5, col. 514-767.

Dictionnaire de Théologie catholique, Tables générales, d. p. B. Loth et A. Michel, 2 fasc. : Essence-Fidèle, Fidélité-Garrigou Lagrange. Letouzey et Ané, Paris, 1958, 28 × 19,5, col. 1266-1519 et 1522-1775.

DOSKOCIL (Walter) : *Der Bann in der Urkirche*, Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. Kommissionsverlag K. Zink, Munchen, 27 × 15, XV-220 p.

EHRHARDT (Arnold A. T.) : *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* I, *Die Gottesstadt der Griechen und Römer* ; II, *Die christliche Revolution*. J. Mohr (Siebech), Tübingen, 1955, 2 vol. 24 × 16, 323 et 307 p.

Evangile de Jean (L'), études et problèmes, en collab. avec M. E. BOISMARD, F. M. BRAUN, L. CERFAUX, J. COPPENS, I. DE LA POTTERIE, J. GIBLET, W. GROSSOUV, A. LAURENTIN, V. MARTIN, Ph. H. MENOUD, G. QUISPEL et H. VAN DEN BUSSCHE. Desclée de Brouwer, Paris, 1958, 22 × 14, 258 p.

FERRATER MORA (José) : *Cuatro visiones de la historia universal*. Editorial Sudamericana, Buenos Ayres, 3ª ed. 1958, 157 p.

FRAINE (J. DE) : *Adam et son lignage*. Desclée de Brouwer, Paris, 1959, 20 × 13, 320 p.

GARIN (Eugenio) : *Studi sul platonismo medievale*. Le Monnier, Firenze, 1958, 20 × 14, VI-221 p.

GAUDEMET (Jean) : *L'Eglise dans l'Empire romain (IVe s.)*. Sirey, Paris, 1958, 25 × 16, 770 p.

GERAUD (Joseph, p.s.s.) : *Itinéraire médico-psychologique de la vocation*. Xavier Mappus, Le Puy, 1959, 22 × 15, 95 p.

GOMEZ CAFFARENA (José) : *Ser participado y ser subsistente en la metafisica de Enrique de Gante*. Gregoriana, Roma, 1958, 24 × 16, 283 p.

GOTTFRIED (Martin von) : *Klassische Ontologie der Zahl*. Kölner Universität, Köln, 1956, 23 × 16, 159 p.

GRABS (Rudolf) : *Gott suchen und Gott finden*, Auswahl aus Augustinus. Evangelische Verlag, Berlin, 1957, 15 × 11, 40 p.

GREENWOOD (David) : *Saint Augustine*. Vantage Press, New-York, 1957, 21 × 14, 155 p.

GREGORY (Tullio) : *Platonismo medievale*, Study Recerche (Study Storici, fasc. 26-27). Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1958, 25 × 18, 159 p.

GUZZO (Augusto) : *Agostino dal Contra academicos al De vera religione*. — *Agostino e Tomaso*. — Filosofia, Torino, 2 vol. 1957 et 1958, 25 × 18, 90 et 275 p.

HALLIER (Amédée) : *Un éducateur monastique : Aelred de Riewaulx*. Gabalda, Paris, 1959, 25 × 16, 199 p.

HAMMAN (A.) : *La Prière, Le Nouveau Testament*. Desclée et Cie, Paris-Tournai, 1959, 24 × 16, 484 p.

HAMMELSBECK (Oskar) : *Ueberlieferung und Neubeginn*. A. Henn, Ratingen, 1957, 24 × 16, 304 p.

HERZ (Martin) : *Sacrum Commercium, Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache*, Karl Zink, München, 1958, 23 × 15, XX-328 p.

IBEAS (Bruno, O.S.A.) : *Problemas sociales*. Religion y Cultura, Madrid, 1958, 17 × 11, 229 p.

JOLIVET (Jean) : *Godescalde d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne* (Études de philosophie médiévale, XLVII). Vrin, Paris, 1958, 25 × 17, 192 p.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Réflexions sur la vie chrétienne.* Édit. Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1959, 25 × 15, 218 p.

KÄHLER (Ernst) : *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alter Kirche.* Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1958, 24,5 × 17, 166 p.

KARL (Rudolf) : *Seid vollkommen, Formen und Führung christlicher Aszese.* Seelsorger im Herder, Wien, 1955, 20 × 13, 277 p.

KÖRNER (Franz) : *Das Sein und der Mensch* (Symposion philosophische Schriftenreihe). Karl Alber, Freiburg-München, 1959, 22,5 × 14, 257 p.

KRAUSE (Wilhelm) : *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur.* Herder, Wien DN 28, 1955, 23,5 × 15,5, 320 p.

LAND (Albert) : *Wesen und Wahrheit der Religion.* Max Hueber, München 1957, 21 × 15, 267 p.

LE BRAS (Gabriel) : *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale.* Bloud et Gay, Paris, 1959, 25 × 17, 237 p.

LIEVENS (R.) : *Jordanus van Quedlingburg in de Nederlanden,* Een onderzoek van de handschriften (Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal-en Letterkunde Reeks VI-82). Secrétariat de l'Académie, Gand, 1958, 25 × 15,5, XIX-404 p.

MARDUEL (F.) : *Le pardon de Dieu, Pour un meilleur usage du sacrement de Pénitence.* Xavier Mappus, Le Puy, 1958, 19 × 14, 167 p.

MARIANI (Ugo) : *Il Petrarca e gli Agostiniani,* Ediz. di Storia e Letteratura, Roma, 1959, 23 × 15, 109 p.

MARTINS (Mario) : *Estudios de Literatura medieval.* Cruz-Braga, 1956, 22,5 × 17, 529 p. — *Narrativas de Aparaçoes de Nostra Senhora* (Ate ao sec. XII), 22 p.

MESOT (Jean) : *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand.* Schöneck, Beckenried, 1958, 23 × 15, XI-153 p.

MICHIELS (Aem.) : *Index verborum omnium quae sunt in Tertulliani tractatu De praescriptione haereticorum* (Instrumenta patristica I). Steenbrugge-La Haye, 1959, 24 × 16, 150 p.

MILBURN (Robert L. P.) : *Auf Dass Erfült Werde.* Ch. Kaiser, München, 1956, 21,5 × 14, 246 p.

MURPHY (John L.) : *The Notion of Tradition in John Driedo* (Dissertatio ad lauream). The Seraphic Press, Milwauke, 1959, 23 × 15, XIV-230 p.

NIGG (Walter) : *Vom Geheimnis der Mönche.* Artemis Verl., Zurich-Stuttgart, 1953, 24 × 16, 421 p.

NODET (Bernard) : *Le Curé d'Ars sur la foi du serment.* Xavier Mappus, Le Puy-Paris, 1959, 19 × 14, 200 p.

NORDHUES (Paul) : *Der Kirchenbegriff des Louis Thomassin in seinen dogmatischen zusammenhängen und in seiner Lebensmässigen Bedeutung.* St Benno-Verlag, Leipzig, 1958, 24 × 15, 250 p.

PACAUT (Marcel) : *La Théocratie, L'Eglise et le Pouvoir au Moyen Age.* Aubier, Paris, 1957, 19 × 14, 299 p.

PASCHINI (Pio) : *Cinquecento Romano e Riforma Cattolica.* Fac. Theol. Pont. Athen. Lateranensis, Roma, 1958, 25 × 18, 283 p.

PESCE (Domenico) : *Cittá terrena e Cittá celeste nel pensiero antico* (Platone, Cicerone, S. Agostino). Sansoni, Firenze, 1957, 17,5 × 12, 184 p.

PIERSOL (Wesley) : *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle.* E. Vitte, Lyon, 1959, 24 × 12, 190 p.

PIOLANTI (Antonio M. V.) : *Il mistero della Comunione dei Santi nella rivelazione e nella teologia.* Desclée et Cie, Tournai-Rome, 1957, 24 × 17, XIV-810 p.

Posideo (San), Vida de San Agustín, trad. orig. del latin por el P. B. HOSPITAL, prologo del P. Angelo VEGA. Real Monast. de El Escorial, 1959, 16 × 11, 147 p.

PUCEL (Jean) : *Le règne des fins.* E. Vitte, Lyon, 1957, 17 × 12, 458 p.

(A suivre)

Le Gérant : G. FOLLIET

Imp. de l'Est, 26, r. Renan, Besançon Dépôt légal 1960. 1er trimestre — N° 3794.